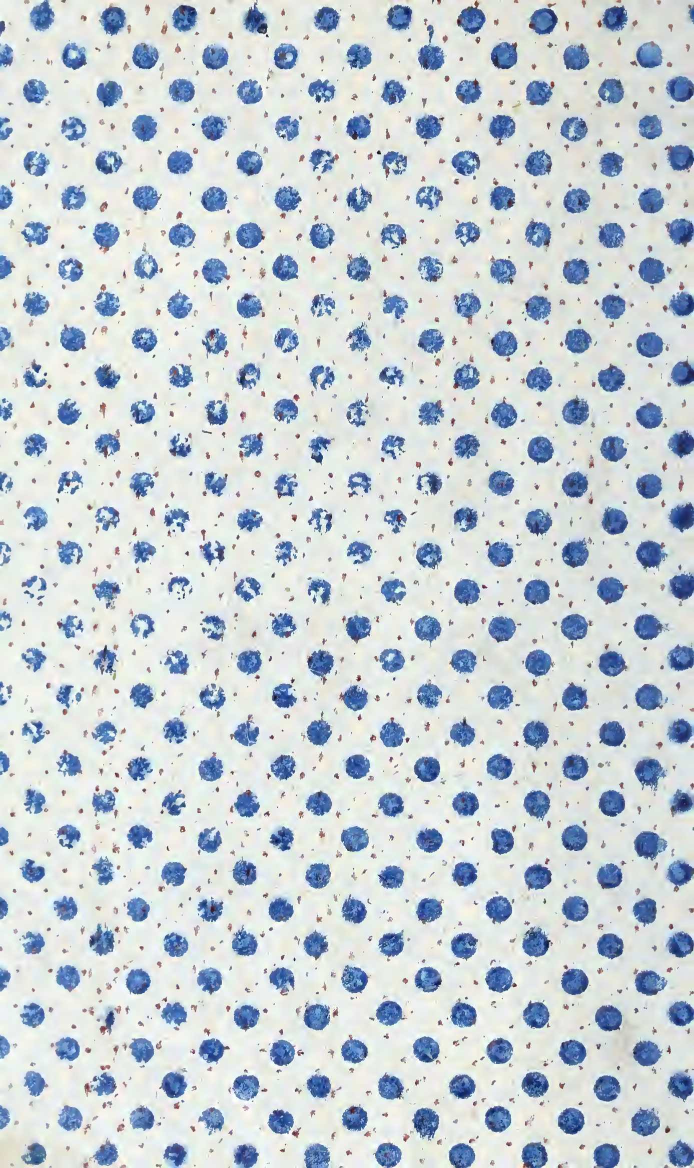
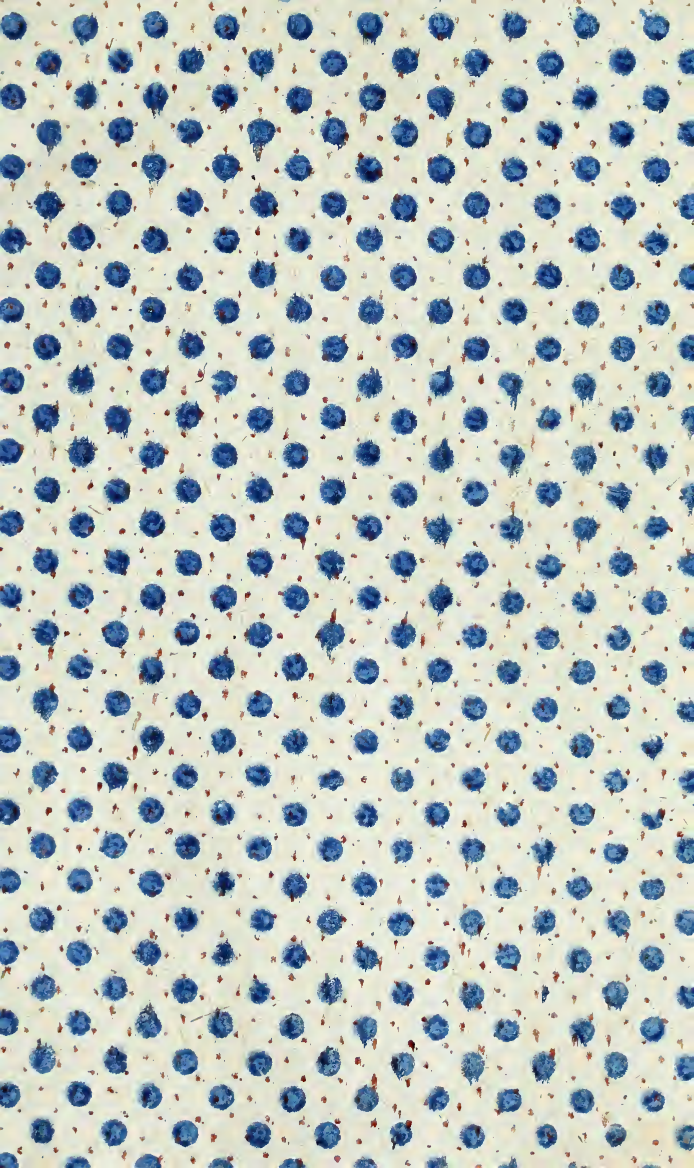








Kleinere
prosaische Schriften

von

Schiller.

Aus mehrern Zeitschriften

vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert.

Dritter Theil.

Leipzig 1801.
bey Siegfried Lebrecht Crusius.



Inhalt.



Vermischte prosaische Schriften.

Dritter Theil.



I.

Über das Erhabene.

„Kein Mensch muſs müſſen" ſagt der Jude Nathan zum Derwiſch, und dieſes Wort iſt in einem weiteren Umfange wahr, als man demſelben vielleicht einräumen möchte. Der Wille iſt der Geſchlechtscharakter des Menſchen, und die Vernunft ſelbſt iſt nur die ewige Regel desſelben. Vernünftig handelt die ganze Natur; ſein Prärogativ iſt bloſs, daſs er mit Bewuſstſeyn und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müſſen; der Menſch iſt das Weſen, welches will.

Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns anthut, macht uns nichts geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreyung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

In diesem Falle befindet sich der Mensch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm überlegen sind, und den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Durch seinen Verstand zwar steigert er künstlicherweise seine natürlichen Kräfte, und bis auf ei-

nen gewiſſen Punkt gelingt es ihm wirklich, phyſiſch über alles Phyſiſche Herr zu werden. Gegen alles, ſagt das Sprüchwort, giebt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber dieſe einzige Ausnahme, wenn ſie das wirklich im ſtrengſten Sinne iſt, würde den ganzen Begriff des Menſchen aufheben. Nimmermehr kann er das Weſen ſeyn, welches will, wenn es auch nur Einen Fall giebt, wo er ſchlechterdings muſs, was er nicht will. Dieſes einzige ſchreckliche, was er nur muſs und nicht will, wird wie ein Geſpenſt ihn begleiten, und ihn, wie auch wirklich bey den mehreſten Menſchen der Fall iſt, den blinden Schreckniſſen der Phantaſie zur Beute überliefern; ſeine gerühmte Freyheit iſt abſolut Nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden iſt. Die Kultur ſoll den Menſchen in Freyheit ſetzen und ihm dazu behülflich ſeyn, ſeinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie ſoll ihn alſo fähig machen, ſeinen Willen zu behaupten, denn der Menſch iſt das Weſen, welches will.

Dieſs iſt auf zweyerley Weiſe möglich. Entweder realiſtiſch, wenn der Menſch der Gewalt Gewalt entgegenſetzt, wenn er als Natur die Natur beherrſchet: oder idealiſtiſch, wenn er aus der Natur heraustritt und ſo, in Rückſicht auf ſich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem erſten verhilft, heiſst phyſiſche Cultur. Der Menſch bildet ſeinen Verſtand und ſeine ſinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Geſetzen, entweder zu Werkzeugen ſeines Willens zu machen, oder ſich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu ſetzen. Aber die Kräfte der Natur laſſen ſich nur bis auf einen gewiſſen Punkt beherrſchen oder abwehren; über dieſen Punkt hinaus entziehen ſie ſich der Macht des Menſchen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt alſo wäre es um ſeine Freyheit gethan, wenn er keiner andern als phyſiſchen Kultur fähig wäre. Er ſoll aber

ohne Ausnahme Menſch ſeyn, alſo in keinem Fall etwas gegen ſeinen Willen erleiden. Kann er alſo den phyſiſchen Kräften keine verhältniſsmäſsige phyſiſche Kraft mehr entgegen ſetzen, ſo bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig, als: ein Verhältniſs, welches ihm ſo nachtheilig iſt, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der That nach erleiden muſs, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heiſst aber nichts anders, als ſich derſelben freywillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geſchickt macht, heiſst die moraliſche.

Der moraliſch gebildete Menſch, und nur dieſer, iſt ganz frey. Entweder er iſt der Natur als Macht überlegen, oder er iſt einſtimmig mit derſelben. Nichts was ſie an ihm ausübt, iſt Gewalt, denn eh es bis zu ihm kommt, iſt es ſchon ſeine eigene Handlung geworden, und die dynamiſche Natur erreicht ihn

selbst nie, weil er sich von allem, was sie erreichen kann, freythätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Resignation in die Nothwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Rathschluss lehret, erfodert, wenn sie ein Werk der freyen Wahl und Ueberlegung seyn soll, schon eine grössere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu seyn pflegt. Glücklicherweise aber ist nicht bloss in seiner rationalen Natur eine moralische Anlage, welche durch den Verstand entwickelt werden kann, sondern selbst in seiner sinnlich vernünftigen, d. h. menschlichen Natur eine aesthetische Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewisse sinnliche Gegenstände geweckt, und durch Läuterung seiner Gefühle zu diesem idealistischen Schwung des Gemüths kultivirt werden kann. Von dieser, ihrem Begriff und Wesen nach, zwar idealistischen Anlage, die aber auch selbst der

Realiſt in ſeinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er ſie in ſeinem Syſtem nicht zugiebt *) werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen ſchon die entwickelten Gefühle für Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewiſſen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüth, welches ſich ſoweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und ohne alle Rückſicht auf Beſitz, aus der bloſsen Reflexion über die Erſcheinungsweiſe ein freyes Wohlgefallen zu ſchöpfen, ein ſolches Gemüth trägt in ſich ſelbſt eine innre unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nöthig hat, ſich die Gegenſtände zuzueignen, in denen es lebt, ſo iſt es auch nicht in Gefahr, derſelben beraubt zu

*) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealiſtiſch heiſſen kann, als was der vollkommene Realiſt wirklich unbewuſst ausübt, und nur durch eine Inconſequenz läugnet.

werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er ſich zeigt, und ſolange alſo ein Bedürfniſs auch nur nach ſchönem Schein vorhanden iſt, bleibt ein Bedürfniſs nach dem Daſeyn von Gegenſtänden übrig, und unſre Zufriedenheit iſt folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Daſeyn gebietet. Es iſt nehmlich etwas ganz anders, ob wir ein Verlangen nach ſchönen und guten Gegenſtänden fühlen, oder ob wir bloſs verlangen, daſs die vorhandenen Gegenſtände ſchön und gut ſeyen. Das letzte kann mit der höchſten Freyheit des Gemüths beſtehen, aber das erſte nicht; daſs das vorhandene ſchön und gut ſey, können wir fodern; daſs das Schöne und Gute Vorhanden ſey, bloſs wünſchen. Diejenige Stimmung des Gemüths, welche gleichgültig iſt, ob das Schöne und Gute und Vollkommene exiſtire, aber mit rigoriſtiſcher Strenge verlangt, daſs das Exiſtirende gut und ſchön und vollkommen ſey, heiſst vorzugsweiſe groſs

und erhaben, weil ſie alle Realitäten des ſchönen Charakters enthält, ohne ſeine Schranken zu theilen.

Es iſt ein Kennzeichen guter und ſchöner aber jederzeit ſchwacher Seelen, immer ungeduldig auf Exiſtenz ihrer moraliſchen Ideale zu dringen, und von den Hinderniſſen derſelben ſchmerzlich gerührt zu werden. Solche Menſchen ſetzen ſich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es iſt immer mit Sicherheit vorher zu ſagen, daſs ſie der Materie in moraliſchen und aeſthetiſchen Dingen zuviel einräumen und die höchſte Charakter- und Geſchmacks-Probe nicht beſtehen werden. Das moraliſch Fehlerhafte ſoll uns nicht Leiden und Schmerz einflöſsen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfniſs als von einer unerfüllten Foderung zeugt. Dieſe muſs einen rüſtigern Affekt zum Begleiter haben, und das Gemüth eher ſtärken und in ſeiner Kraft beveſtigen, als kleinmüthig und unglücklich machen.

Zwey Genien ſind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der Eine, geſellig und hold, verkürzt uns durch ſein munteres Spiel die mühvolle Reiſe, macht uns die Feſſeln der Nothwendigkeit leicht, und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geiſter handeln und alles körperliche ablegen müſſen, bis zur Erkenntniſs der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläſst er uns, denn nur die Sinnenwelt iſt ſein Gebieth, über dieſe hinaus kann ihn ſein irrdiſcher Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernſt und ſchweigend, und mit ſtarkem Arm trägt er uns über die ſchwindlichte Tiefe.

In dem erſten dieſer Genien erkennet man das Gefühl des Schönen, in dem zweyten das Gefühl des Erhabenen. Zwar iſt ſchon das Schöne ein Ausdruck der Freyheit; aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt

und von allem körperlichen Einfluſs entbindet, ſondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menſchen genieſsen. Wir fühlen uns frey bey der Schönheit, weil die ſinnlichen Triebe mit dem Geſetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frey beim Erhabenen, weil die ſinnlichen Triebe auf die Geſetzgebung der Vernunft keinen Einfluſs haben, weil der Geiſt hier handelt, als ob er unter keinen andern als ſeinen eigenen Geſetzen ſtünde.

Das Gefühl des Erhabenen iſt ein gemiſchtes Gefühl. Es iſt eine Zuſammenſetzung von Wehſeyn, das ſich in ſeinem höchſten Grad als ein Schauer äuſsert, und von Frohſeyn, das bis zum Entzücken ſteigen kann und ob es gleich nicht eigentlich Luſt iſt, von feinen Seelen aller Luſt doch weit vorgezogen wird. Dieſe Verbindung zweyer widerſprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweiſt unſere moraliſche Selbſtſtändigkeit auf eine unwiderlegliche Wei-

ſe. Denn da es abſolut unmöglich iſt, daſs der nehmliche Gegenſtand in zwey entgegengeſetzten Verhältniſſen zu uns ſtehe, ſo folgt daraus, daſs wir ſelbſt in zwey verſchiedenen Verhältniſſen zu dem Gegenſtand ſtehen, daſs folglich zwey entgegengeſetzte Naturen in uns vereiniget ſeyn müſſen, welche bey Vorſtellung deſſelben, auf ganz entgegengeſetzte Art intereſſiret ſind. Wir erfahren alſo durch das Gefühl des Erhabenen, daſs ſich der Zuſtand unſers Geiſtes nicht nothwendig nach dem Zuſtand des Sinnes richtet, daſs die Geſetze der Natur nicht nothwendig auch die unſrigen ſind, und daſs wir ein ſelbſtſtändiges Prinzipium in uns haben, welches von allen ſinnlichen Rührungen unabhängig iſt.

Der erhabene Gegenſtand iſt von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unſere Faſſungskraft und erliegen bey dem Verſuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unſere Lebens-

Kraft, und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unſrige in Nichts verſchwindet. Aber ob wir gleich in dem einen, wie in dem andern Fall durch ſeine Veranlaſſung das peinliche Gefühl unſerer Grenzen erhalten, ſo fliehen wir ihn doch nicht, ſondern werden vielmehr mit unwiderſtehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieſes wohl möglich ſeyn, wenn die Grenzen unſrer Phantaſie zugleich die Grenzen unſrer Faſſungskraft wären? Würden wir wohl an die Allgewalt der Naturkräfte gern erinnert ſeyn wollen, wenn wir nicht noch etwas anders im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr faſſen, und der Verſtand nicht mehr begreift. Wir werden begeiſtert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabſcheuen, und verwerfen, was ſie begehren. Gern laſſen wir die Imagination im Reich der Erſcheinungen ihren Mei-

ſter finden, denn endlich iſt es doch nur eine ſinnliche Kraft, die über eine andere ſinnliche triumphirt, aber an das abſolut Groſse in uns ſelbſt kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenloſigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der phyſiſchen Nothwendigkeit unſer Wohlſeyn und unſer Daſeyn, denn das erinnert uns eben, daſs ſie über unſre Grundſätze nicht zu gebieten hat. Der Menſch iſt in ihrer Hand, aber des Menſchen Willen iſt in der ſeinigen.

Und ſo hat die Natur ſogar ein ſinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daſs wir mehr als bloſs ſinnlich ſind; ſo wuſste ſie ſelbſt Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daſs wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als ſklaviſch unterworfen ſind. Und dieſs iſt eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleiſtet werden kann; durch das Schöne der Wirklichkeit nehmlich, denn im Idealſchönen muſs ſich auch das Erhabene

habene verlieren. Bey dem Schönen ſtimmen Vernunft und Sinnlichkeit zuſammen, und nur um dieſer Zuſammenſtimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir alſo ewig nie erfahren, daſs wir beſtimmt und fähig ſind, uns als reine Intelligenzen zu beweiſen. Beim Erhabenen hingegen ſtimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zuſammen, und eben in dieſem Widerſpruch zwiſchen beiden liegt der Zauber, womit es unſer Gemüth ergreift. Der phyſiſche und der moraliſche Menſch werden hier aufs ſchärfſte von einander geſchieden, denn gerade bey ſolchen Gegenſtänden, wo der erſte nur ſeine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung ſeiner Kraft und wird durch eben das unendlich erhoben, was den andern zu Boden drückt.

Ein Menſch, will ich annehmen, ſoll alle die Tugenden beſitzen, deren Vereinigung den ſchönen Karakter ausmacht. Er ſoll in der Ausübung der Ge-

rechtigkeit, Wohlthätigkeit, Mäſsigkeit, Standhaftigkeit und Treue ſeine Wolluſt finden, alle Pflichten, deren Befolgung ihm die Umſtände nahe legen, ſollen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück ſoll ihm keine Handlung ſchwer machen, wozu nur immer ſein menſchenfreundliches Herz ihn auffodern mag. Wem wird dieſer ſchöne Einklang der natürlichen Triebe mit den Vorſchriften der Vernunft nicht entzückend ſeyn, und wer ſich enthalten können, einen ſolchen Menſchen zu lieben? Aber können wir uns wohl, bey aller Zuneigung zu demſelben verſichert halten, daſs er wirklich ein Tugendhafter iſt, und daſs es überhaupt eine Tugend giebt? Wenn es dieſer Menſch auch bloſs auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, ſo könnte er, ohne ein Thor zu ſeyn, ſchlechterdings nicht anders handeln, und er müſste ſeinen eignen Vortheil haſſen, wenn er laſterhaft ſeyn wollte. Es kann ſeyn, daſs die Quelle ſeiner Handlungen rein iſt, aber das muſs er

mit feinem eignen Herzen ausmachen, wir fehen nichts davon. Wir fehen ihn nicht mehr thun als auch der blofs kluge Mann thun müfste, der das Vergnügen zu feinem Gott macht. Die Sinnenwelt alfo erklärt das ganze Phänomen feiner Tugend, und wir haben gar nicht nöthig, uns jenfeits derfelben nach einem Grund davon umzufehen.

Diefer nehmliche Menfch foll aber plötzlich in ein grofses Unglück gerathen. Man foll ihn feiner Güter berauben, man foll feinen guten Nahmen zu Grund richten. Krankheiten föllen ihn auf ein fchmerzhaftes Lager werfen, alle, die er liebt, foll der Tod ihm entreifsen, alle, denen er vertraut, ihn in der Noth verlaffen. In diefem Zuftande fuche man ihn wieder auf, und fodre von dem Unglücklichen die Ausübung der nehmlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einft fo bereit gewefen war. Findet man ihn in diefem Stück noch ganz als den nehmlichen, hat die Ar-

muth ſeine Wohlthätigkeit, der Undank ſeine Dienſtfertigkeit, der Schmerz ſeine Gleichmüthigkeit, eignes Unglück ſeine Theilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung ſeiner Umſtände in ſeiner Geſtalt, aber nicht in ſeinem Betragen, in der Materie, aber nicht in der Form ſeines Handelns — dann freylich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus, (nach welchem es ſchlechterdings nothwendig iſt, daſs das Gegenwärtige als Wirkung ſich auf etwas Vergangenes als ſeine Urſache gründet), weil nichts widerſprechender ſeyn kann, als daſs die Wirkung dieſelbe bleibe, wenn die Urſache ſich in ihr Gegentheil verwandelt hat. Man muſs alſo jeder natürlichen Erklärung entſagen, muſs es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zuſtande abzuleiten, und den Grund des erſtern aus der phyſiſchen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verſtand aber

mit ſeinen Begriffen nicht erfaſſen kann. Dieſe Entdeckung des abſoluten moraliſchen Vermögens, welches an keine Natur-Bedingung gebunden iſt, gibt dem wehmüthigen Gefühl, wovon wir beym Anblick eines ſolchen Menſchen ergriffen werden, den ganz eignen unausſprechlichen Reiz, den keine Luſt der Sinne, ſo veredelt ſie auch ſeyen, dem Erhabenen ſtreitig machen kann.

Das Erhabene verſchafft uns alſo einen Ausgang aus der ſinnlichen Welt, worinn uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählig (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freyheit), ſondern plötzlich und durch eine Erſchütterung, reiſst es den ſelbſtſtändigen Geiſt aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umſtrickte, und das um ſo feſter bindet, je durchſichtiger es geſponnen iſt. Wenn ſie durch den unmerklichen Einfluſs eines weichlichen Geſchmacks auch noch ſo viel über die Menſchen gewonnen hat — wenn es ihr

gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen, und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewebe des Betrugs zu zerreissen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu ertheilen, und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment aufzunöthigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttinn Calypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt, — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frey.

Das Erhabene, wie das Schöne, ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen, und die Empfindungsfähigkeit für beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muss ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der Natur bringt es mit sich, dass wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehn; denn die Schönheit ist unsre Wärterinn im kindischen Alter, und soll uns ja aus dem rohen Naturstand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsre erste Liebe ist, und unsre Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, dass sie langsamer reif wird, und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife, ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einen bessern Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig

die Grenze unſrer Beſtrebungen bleiben. Wir würden weder in unſern Begriffen, noch in unſern Geſinnungen über ſie hinaus gehn, und was die Einbildungskraft nicht darſtellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweiſe liegt es ſchon in der Einrichtung der Natur, daſs der Geſchmack, obgleich er zuerſt blühet, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemüths ſeine Zeitigung erhält. In dieſer Zwiſchenzeit wird Friſt genug gewonnen, einen Reichthum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundſätzen in der Bruſt anzupflanzen, und dann beſonders auch die Empfindungsfähigkeit für das Groſse und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

So lange der Menſch bloſs Sklave der phyſiſchen Nothwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfniſſe noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämoniſche Freyheit in ſeiner Bruſt noch nicht ahndete, ſo konnte ihn

die unfaſsbare Natur nur an die Schranken ſeiner Vorſtellungskraft und die verderbende Natur nur an ſeine phyſiſche Ohnmacht erinnern. Er muſste alſo die erſte mit Kleinmuth vorübergehen, und ſich von der andern mit Entſetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieſer Fluth von Erſcheinungen etwas Bleibendes in ſeinem eigenen Weſen, ſo fangen die wilden Naturmaſſen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu ſeinem Herzen zu reden: und das relativ Groſse auſſer ihm iſt der Spiegel, worinn er das abſolut Groſse in ihm ſelbſt erblickt. Furchtlos und mit ſchauerlicher Luſt nähert er ſich jetzt dieſen Schreckbildern ſeiner Einbildungskraft, und bietet abſichtlich die ganze Kraft dieſes Vermögens auf, das Sinnlichunendliche darzuſtellen, um, wenn es bey dieſem Verſuche dennoch erliegt, die Ueberlegenheit ſeiner Ideen über das Höchſte, was die

Sinnlichkeit leiſten kann, deſto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabſehbarer Höhen, der weite Ocean zu ſeinen Füſsen, und der gröſsere Ocean über ihm, entreiſſen ſeinen Geiſt der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenſchaft des phyſiſchen Lebens. Ein gröſserer Maſsſtab der Schätzung wird ihm von der ſimpeln Majeſtät der Natur vorgehalten, und, von ihren groſsen Geſtalten umgeben, erträgt er das Kleine in ſeiner Denkart nicht mehr. Wer weiſs, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentſchluſs, den kein Studierkerker, und kein Geſellſchaftſaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht ſchon dieſer muthige Streit des Gemüths mit dem groſſen Naturgeiſt auf einem Spatziergang gebahr — wer weiſs, ob es nicht dem ſeltenern Verkehr mit dieſem groſsen Genius zum Theil zuzuſchreiben iſt, daſs der Karakter der Städter ſich ſo gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Noma-

den offen und frey bleibt, wie das Firmament, unter dem er sich lagert.

Aber nicht blofs das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auf das Unfafsbare für den Verstand, die Verwirrung, kann, sobald sie ins Grofse geht, und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Uebersinnlichen dienen, und dem Gemüth einen Schwung geben. Wer verweilet nicht lieber bey der geistreichen Unordnung einer natürlichen Landschaft als bey der geistlosen Regelmäfsigkeit eines französischen Gartens? Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siciliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossians grofser Natur, als dafs er in dem schnurgerechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert? Niemand wird läugnen, dafs

in Bataviens Triften für den phyſiſchen Menſchen beſſer geſorgt iſt, als unter dem tückiſchen Krater des Veſuv, und daſs der Verſtand, der begreifen und ordnen will, bey einem regulairen Wirthſchaftsgarten weit mehr als bey einer wilden Naturlandſchaft ſeine Rechnung findet. Aber der Menſch hat noch ein Bedürfniſs mehr, als zu leben und ſich wohl ſeyn zu laſſen und auch noch eine andere Beſtimmung, als die Erſcheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reiſenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der phyſiſchen Schöpfung ſo anziehend macht, eben das eröffnet einem begeiſterungsfähigen Gemüth, ſelbſt in der bedenklichen Anarchie der moraliſchen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freylich die groſse Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verſtandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulöſen, der kann ſich in ei-

ner Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiſer Plan zu regieren ſcheint, und bey weitem in den mehreſten Fällen Verdienſt und Glück mit einander im Widerſpruche ſtehn. Er will haben, daſs in dem groſsen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirthſchaft geordnet ſey, und vermiſst er, wie es nicht wohl anders ſeyn kann, dieſe Geſetzmäſsigkeit, ſo bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Exiſtenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene ſchuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieſes geſetzloſe Chaos von Erſcheinungen unter eine Einheit der Erkenntniſs bringen zu wollen, ſo gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieſer verloren gibt. Gerade dieſer gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter dieſem Gedränge von Erſcheinungen, wodurch ſie für den Verſtand, der ſich an dieſe Verbindungsform halten muſs, überſteigend und unbrauchbar wer-

den, macht ſie zu einem deſto treffendern Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieſer wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargeſtellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter ſich nimmt, ſo hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freyheit überraſchend zuſammenſtimmt. Unter dieſer Idee der Freyheit, welche ſie aus ihrem eigenen Mittel nimmt, faſst alſo die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zuſammen, was der Verſtand in keine Einheit der Erkenntniſs verbinden kann, unterwirft ſich durch dieſe Idee das unendliche Spiel der Erſcheinungen, und behauptet alſo ihre Macht zugleich über den Verſtand als ſinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man ſich nun, welchen Werth es für ein Vernunftweſen haben muſs, ſich ſeiner Independenz von Naturgeſetzen bewuſst zu werden, ſo begreift man, wie es zugeht, daſs Menſchen von erhabener Gemüthsſtim-

mung durch diese ihnen dargebotene Idee der Freyheit sich für allen Fehlschlag der Erkenntniss für entschädigt halten können. Die Freyheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Uebeln ist für edle Gemüther ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freyheit, wo die Schaafe geduldig dem Hirten folgen, und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt. Das letzte macht den Menschen bloss zu einem geistreichen Produkt und glücklichern Bürger der Natur, die Freyheit macht ihn zum Bürger und Mitherrscher eines höhern Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunct betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Object. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grun-

de nichts anders als der Konflikt der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freyheit des Menschen und den Erfolg dieses Kampfs berichtet uns die Geschichte. So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit grösere Thaten zu erzählen, als von der selbstständigen Vernunft, und diese hat bloss durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Kato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit grossen Erwartungen von Licht und Erkenntniss — wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeynte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fodert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Uebereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen, der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem Organischen Reich sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurtheilung richtet

richtet oder zu richten ſcheint, ſo unbändig reiſst ſie im Reich der Freyheit den Zügel ab, woran der Spekulations-Geiſt ſie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf reſignirt, ſie zu erklären, und dieſe ihre Unbegreiflichkeit ſelbſt zum Standpunct der Beurtheilung macht. Eben der Umſtand, daſs die Natur im Groſsen angeſehen, aller Regeln, die wir durch unſern Verſtand ihr vorſchreiben, ſpottet, daſs ſie auf ihren eigenwilligen freyen Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtloſigkeit in den Staub tritt, daſs ſie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit ſich fortreiſst, daſs ſie hier eine Ameiſenwelt erhält, dort ihr herrlichſtes Geſchöpf den Menſchen in ihre Rieſenarme faſst und zerſchmettert, daſs ſie ihre mühſamſten Erwerbungen oft in einer leichtſinnigen Stunde verſchwendet, und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang

baut — mit einem Wort — dieſer Abfall der Natur im Groſsen von den Erkenntniſsregeln, denen ſie in ihren einzelnen Erſcheinungen ſich unterwirft, macht die abſolute Unmöglichkeit ſichtbar, durch Naturgeſetze die Natur ſelbſt zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu laſſen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüth wird alſo unwiderſtehlich aus der Welt der Erſcheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die ſinnlich unendliche führt uns die furchtbare und zerſtörende Natur, ſo lange wir nehmlich bloſs freye Betrachter derſelben bleiben. Der ſinnliche Menſch freylich, und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts ſo ſehr als mit dieſer Macht zu zerfallen, die über Wohlſeyn und Exiſtenz zu gebieten hat.

Das höchſte Ideal, wornach wir ringen, iſt, mit der phyſiſchen Welt, als

der Bewahrerinn unſerer Glückſeligkeit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genöthigt zu ſeyn, mit der Moraliſchen zu brechen, die unſre Würde beſtimmt. Nun geht es aber bekanntermaſsen nicht immer an, beyden Herren zu dienen, und wenn auch (ein faſt unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfniſſe nie in Streit gerathen ſollte; ſo geht doch die Naturnothwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menſchen ein, und weder ſeine Kraft noch ſeine Geſchicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängniſſe ſicher ſtellen. Wohl ihm alſo, wenn er gelernt hat zu ertragen, was er nicht ändern kann und Preiſs zu geben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schickſal alle Auſſenwerke erſteigt, auf die er ſeine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als ſich in die heilige Freyheit der Geiſter zu flüchten — wo es kein andres Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein andres Mittel, der Macht

der Natur zu widerſtehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freye Aufhebung alles ſinnlichen Intereſſe ehe noch eine phyſiſche Macht es thut, ſich moraliſch zu entleiben.

Dazu nun ſtärken ihn erhabene Rührungen und ein öfterer Umgang mit der zerſtörenden Natur, ſowohl da wo ſie ihm ihre verderbliche Macht bloſs von Ferne zeigt, als wo ſie ſie wirklich gegen ſeine Mitmenſchen äuſsert. Das Pathetiſche iſt ein künſtliches Unglück, und wie das wahre Unglück, ſetzt es uns in unmittelbaren Verkehr mit dem Geiſtergeſetz, das in unſerm Buſen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt ſeinen Mann und ſeine Zeit nicht immer gut; es überraſcht uns oft wehrlos, und was noch ſchlimmer iſt, es macht uns oft wehrlos. Das künſtliche Unglück des Pathetiſchen hingegen findet uns in voller Rüſtung, und weil es bloſs eingebildet iſt, ſo gewinnt das ſelbſtſtändige Prinzipium in unſerm Gemüthe Raum,

feine abfolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geift diefen Akt von Selbftthätigkeit erneuert, defto mehr wird ihn derfelbe zur Fertigkeit, einen defto gröfsern Vorfprung gewinnt er vor dem finnlichen Trieb, dafs er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künftlichen Unglück ein ernfthaftes wird, im Stande ift, es als ein künftliches zu behandeln, und, der höchfte Schwung der Menfchennatur! das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulöfen. Das Pathetifche, kann man daher fagen, ift eine Inokulation des unvermeidlichen Schickfals, wodurch es feiner Bösartigkeit beraubt, und der Angriff deffelben auf die ftarke Seite des Menfchen hingeleitet wird.

Alfo hinweg mit der falfch verftandenen Schonung und dem fchlaffen verzärtelten Gefchmack, der über das ernfte Angeficht der Nothwendigkeit einen Schleyer wirft, und um fich bey den Sinnen in Gunft zu fetzen, eine Harmo-

nie zwifchen dem Wohlfeyn und Wohlverhalten lügt, wovon fich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige fich uns das böfe Verhängnifs. Nicht in der Unwiffenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diefe mufs doch endlich aufhören — nur in der Bekanntfchaft mit derfelben ift Heil für uns. Zu diefer Bekanntfchaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schaufpiel der alles zerftörenden und wieder erfchaffenden, und wieder zerftörenden Veränderung — des bald langfam untergrabenden, bald fchnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetifchen Gemählde der mit dem Schickfal eingehenden Menfchheit, der unaufhaltfamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphirenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unfchuld, welche die Gefchichte in reichem Maafs aufftellt, und die tragifche Kunft nachahmend vor unfre Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bey einer nicht ganz verwahrloften moralifchen

Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago, bey folchen Scenen verweilen kann, ohne dem ernften Gefetz der Nothwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, feinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten, und ergriffen von diefer ewigen Untreue alles Sinnlichen nach dem Beharrlichen in feinem Bufen zu greifen? Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ift alfo eine der herrlichften Anlagen in der Menfchennatur, die fowohl wegen ihres Urfprungs aus dem felbftftändigen Denk- und Willens-Vermögen unfre Achtung, als wegen ihres Einfluffes auf den moralifchen Menfchen die vollkommenfte Entwickelung verdient. Das Schöne macht fich blofs verdient um den Menfchen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unfre Beftimmung ift, auch bey allen finnlichen Schranken uns nach dem Gefetzbuch reiner Geifter zu richten, fo mufs das Erhabene zu dem

Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen, und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit seyn. Ueber dem Bestreben, unserm Geisterberuf Genüge zu leisten, würden wir unsre Menschheit versäumen, und alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaſst, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Karakters einbüſsen, und an diese zufällige Form des Daseyns unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche

Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsre Empfänglichkeit für beydes in gleichem Maass ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu seyn, und ohne unser Bürgerrecht in der intelligibeln Welt zu verscherzen.

Nun stellt zwar schon die Natur für sich allein Objekte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist, wie in andern Fällen, so auch hier, von der zweyten Hand besser bedient, als von der Ersten, und will lieber einen zubereiteten und auserlesenen Stoff von der Kunst empfangen, als an der unreinen Quelle der Natur mühsam und dürftig schöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb, der keinen Eindruck erleiden kann, ohne sogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu streben, und in jeder schönen oder gros-

ſen Form der Natur eine Ausfoderung erblickt, mit ihr zu ringen, hat vor derſelben den groſsen Vortheil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn ſie es nicht gar abſichtlos hinwirft — bey Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks bloſs im Vorbeygehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren ſchönen organiſchen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn ſie, in ihren groſsen und pathetiſchen Scenen, Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menſchen wirkt, da ſie doch bloſs als Objekt der freyen Betrachtung aeſthetiſch werden kann, ſo iſt ihre Nachahmerinn, die bildende Kunſt völlig frey, weil ſie von ihrem Gegenſtand alle zufällige Schranken abſondert, und läſst auch das Gemüth des Betrachters frey, weil ſie nur den Schein und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zau-

ber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, ſo hat die Kunſt alle Vortheile der Natur, ohne ihre Feſſeln mit ihr zu theilen.

II.

Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen,

in einer Reihe von Briefen.

Erster Brief.

Sie wollen mir also vergönnen, Ihnen die Resultate meiner Untersuchungen über das Schöne und die Kunst in einer Reihe von Briefen vorzulegen. Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und die Würde dieser Unternehmung. Ich werde von einem Gegenstande sprechen, der mit dem besten Theil unsrer Glückseligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moralischen

Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht. Ich werde die Sache der Schönheit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt, und bey einer Untersuchung, wo man eben so oft genöthigt ist, sich auf Gefühle als auf Grundsätze zu berufen, den schwersten Theil meines Geschäfts auf sich nehmen wird.

Was ich mir als eine Gunst von Ihnen erbitten wollte, machen Sie großmüthiger Weise mir zur Pflicht, und lassen mir da den Schein eines Verdienstes, wo ich bloß meiner Neigung nachgebe. Die Freyheit des Ganges, welche Sie mir vorschreiben, ist kein Zwang, vielmehr ein Bedürfniß für mich. Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen werde ich kaum in Gefahr seyn, mich durch Misbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer rei-

chen Welterfahrung geschöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verläugnen, werden sich eher jedes andern Fehlers als der Sektiererey schuldig machen, und eher aus eigner Schwäche fallen, als durch Autorität und fremde Stärke sich aufrecht erhalten.

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, dass es gröstentheils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundsätzen schreiben Sie es zu, wenn Sie im Lauf dieser Untersuchungen an irgend eine besondre philosophische Schule erinnert werden sollten. Nein, die Freyheit ihres Geistes soll mir unverletzlich seyn. Ihre eigne Empfindung wird mir die Thatsachen hergeben, auf die ich baue, Ihre eigene freye Denkkraft wird die Gesetze diktiren, nach welchen verfahren werden soll.

Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Theil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur

die Philoſophen entzweyt, aber die Menſchen, ich getraue mir es zu beweiſen, von jeher einig geweſen. Man befreye ſie von ihrer techniſchen Form, und ſie werden als die verjährten Ausſprüche der gemeinen Vernunft, und als Thatſachen des moraliſchen Inſtinktes erſcheinen, den die weiſe Natur dem Menſchen zum Vormund ſetzte, bis die helle Einſicht ihn mündig macht. Aber eben dieſe techniſche Form, welche die Wahrheit dem Verſtande verſichtbart, verbirgt ſie wieder dem Gefühl; denn leider muſs der Verſtand das Objekt des innern Sinns erſt zerſtören, wenn er es ſich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünſtler ſo findet auch der Philoſoph nur durch Auflöſung die Verbindung, und nur durch die Marter der Kunſt das Werk der freywilligen Natur. Um die flüchtige Erſcheinung zu haſchen, muſs er ſie in die Feſſeln der Regel ſchlagen, ihren ſchönen Körper in Begriffe zerfleiſchen, und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geiſt

aufbewahren. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wieder findet, und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als ein Paradoxon erscheint?

Lassen Sie daher auch mir einige Nachsicht zu Statten kommen, wenn die nachfolgenden Untersuchungen ihren Gegenstand, indem sie ihn dem Verstande zu nähern suchen, den Sinnen entrücken sollten. Was dort von moralischen Erfahrungen gilt, muss in einem noch höhern Grade von der Erscheinung der Schönheit gelten. Die ganze Magie derselben beruht auf ihrem Geheimniss, und mit dem nothwendigen Bund ihrer Elemente ist auch ihr Wesen aufgehoben.

Zweyter Brief.

Aber ſollte ich von der Freyheit, die mir von Ihnen verſtattet wird, nicht vielleicht einen beſſern Gebrauch machen können, als Ihre Aufmerkſamkeit auf dem Schauplatz der ſchönen Kunſt zu beſchäftigen? Iſt es nicht wenigſtens auſſer der Zeit, ſich nach einem Geſetzbuch für die äſthetiſche Welt umzuſehen, da die Angelegenheiten der moraliſchen ein ſoviel näheres Intereſſe darbieten, und der philoſophiſche Unterſuchungsgeiſt durch die Zeitumſtände ſo nachdrücklich aufgefordert wird, ſich mit dem vollkommenſten aller Kunſtwerke, mit dem Bau einer wahren politiſchen Freyheit zu beſchäftigen?

Ich möchte nicht gern in einem andern Jahrhundert leben, und für ein andres gearbeitet haben. Man iſt eben ſo gut Zeitbürger, als man Staatsbürger iſt; und wenn es unſchicklich, ja unerlaubt

gefunden wird, sich von den Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt, auszuschliessen, warum sollte es weniger Pflicht seyn, in der Wahl seines Wirkens dem Bedürfniss und dem Geschmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen?

Diese Stimme scheint aber keineswegs zum Vortheil der Kunst auszufallen; derjenigen wenigstens nicht, auf welche allein meine Untersuchungen gerichtet seyn werden. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunst des Ideals zu entfernen droht. Diese muss die Wirklichkeit verlassen, und sich mit anständiger Kühnheit über das Bedürfniss erheben; denn die Kunst ist eine Tochter der Freyheit, und von der Nothwendigkeit der Geister, nicht von der Nothdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen. Jetzt aber herrscht das Bedürfniss, und beugt die gesunkene Mensch-

heit unter ſein tyranniſches Joch. Der Nutzen iſt das groſse Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen ſollen. Auf dieſer groben Waage hat das geiſtige Verdienſt der Kunſt kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verſchwindet ſie von dem lermenden Markt des Jahrhunderts. Selbſt der philoſophiſche Unterſuchungsgeiſt entreiſst der Einbildungskraft eine Provinz nach der andern, und die Grenzen der Kunſt verengen ſich, jemehr die Wiſſenſchaft ihre Schranken erweitert.

Erwartungsvoll ſind die Blicke des Philoſophen wie des Weltmanns auf den politiſchen Schauplatz geheftet, wo jetzt, wie man glaubt, das groſse Schickſal der Menſchheit verhandelt wird. Verräth es nicht eine tadelnswerthe Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Geſellſchaft, dieſes allgemeine Geſpräch nicht zu theilen? So nahe dieſer groſse Rechtshandel, ſeines Inhalts und ſeiner Folgen wegen, jeden der ſich Menſch nennt, angeht, ſo ſehr

muſs er, ſeiner Verhandlungsart wegen, jeden Selbſtdenker ins beſondere intereſſiren. Eine Frage, welche ſonſt nur durch das blinde Recht des Stärkern beantwortet wurde, iſt nun, wie es ſcheint, vor dem Richterſtuhle reiner Vernunft anhängig gemacht, und wer nur immer fähig iſt, ſich in das Centrum des Ganzen zu verſetzen, und ſein Individuum zur Gattung zu ſteigern, darf ſich als einen Beyſitzer jenes Vernunftgerichts betrachten, ſo wie er als Menſch und Weltbürger zugleich Parthey iſt, und näher oder entfernter in den Erfolg ſich verwickelt ſieht. Es iſt alſo nicht bloſs ſeine eigene Sache, die in dieſem groſsen Rechtshandel zur Entſcheidung kommt, es ſoll auch nach Geſetzen geſprochen werden, die er als vernünftiger Geiſt ſelbſt zu diktiren fähig und berechtiget iſt.

Wie anziehend müſste es für mich ſeyn, einen ſolchen Gegenſtand mit einem eben ſo geiſtreichen Denker als li-

beralen Weltbürger in Untersuchung zu nehmen, und einem Herzen, das mit schönem Enthusiasmus dem Wohl der Menschheit sich weiht, die Entscheidung heimzustellen! Wie angenehm überraschend, bey einer noch so grossen Verschiedenheit des Standorts und bey dem weiten Abstand, den die Verhältnisse in der wirklichen Welt nöthig machen, Ihrem vorurtheilfreyen Geist auf dem Felde der Ideen in dem nehmlichen Resultat zu begegnen! Dass ich dieser reizenden Versuchung widerstehe, und die Schönheit der Freyheit voran gehen lasse, glaube ich nicht bloss mit meiner Neigung entschuldigen, sondern durch Grundsätze rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen, dass diese Materie weit weniger dem Bedürfniss als dem Geschmack des Zeitalters fremd ist, ja dass man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muss, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freyheit wandert. Aber dieser

Beweis kann nicht geführt werden, ohne daſs ich Ihnen die Grundſätze in Erinnerung bringe, durch welche ſich die Vernunft überhaupt bey einer politiſchen Geſetzgebung leitet.

Dritter Brief.

Die Natur fängt mit dem Menſchen nicht beſſer an, als mit ihren übrigen Werken: ſie handelt für ihn, wo er als freye Intelligenz noch nicht ſelbſt handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menſchen, daſs er bey dem nicht ſtille ſteht, was die bloſse Natur aus ihm machte, ſondern die Fähigkeit beſitzt, die Schritte, welche jene mit ihm anticipirte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Noth in ein Werk ſeiner freyen Wahl umzuſchaffen, und die phyſiſche Nothwendigkeit zu einer moraliſchen zu erheben.

Er kommt zu ſich aus ſeinem ſinnlichen Schlummer, erkennt ſich als Menſch, blickt um ſich her, und findet ſich — in dem Staate. Der Zwang der Bedürfniſſe warf ihn hinein, ehe er in ſeiner Freyheit dieſen Stand wählen konnte; die Noth richtete denſelben nach

blofsen Naturgefetzen ein, ehe er es nach Vernunftgefetzen konnte. Aber mit diefem Nothftaat, der nur aus feiner Naturbeftimmung hervorgegangen, und auch nur auf diefe berechnet war, konnte und kann er als moralifche Perfon nicht zufrieden feyn — und fchlimm für ihn, wenn er es könnte! Er verläfst alfo, mit demfelben Rechte, womit er Menfch ift, die Herrfchaft einer blinden Nothwendigkeit, wie er in fo vielen andern Stücken durch feine Freyheit von ihr fcheidet, wie er, um nur Ein Beyfpiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfnifs der Gefchlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöfcht und durch Schönheit veredelt. So holt er, auf eine künftliche Weife, in feiner Volljährigkeit feine Kindheit nach, bildet fich einen Naturftand in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch feine Vernunftbeftimmung nothwendig gefetzt ift, leyht fich in diefem idealifchen Stand einen Endzweck, den er in feinem wirklichen Na-

turstand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinge, und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freyem Entschluss mit dem Stand der Verträge vertauschte. Wie kunstreich und fest auch die blinde Willkühr ihr Werk gegründet haben, wie anmassend sie es auch behaupten, und mit welchem Scheine von Ehrwürdigkeit es umgeben mag — er darf es, bey dieser Operation, als völlig ungeschehen betrachten, denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freyheit sich zu beugen brauchte, und alles muss sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volks, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen.

Dieser Naturstaat (wie jeder politische Körper heissen kann, der seine Ein-

richtung urſprünglich von Kräften, nicht von Geſetzen ableitet) widerſpricht nun zwar dem moraliſchen Menſchen, dem die bloſse Geſetzmäſsigkeit zum Geſetz dienen ſoll, aber er iſt doch gerade hinreichend für den phyſiſchen Menſchen, der ſich nur darum Geſetze giebt, um ſich mit Kräften abzufinden. Nun iſt aber der phyſiſche Menſch wirklich, und der ſittliche nur problematiſch. Hebt alſo die Vernunft den Naturſtaat auf, wie ſie nothwendig muſs, wenn ſie den ihrigen an die Stelle ſetzen will, ſo wagt ſie den phyſiſchen und wirklichen Menſchen an den problematiſchen ſittlichen, ſo wagt ſie die Exiſtenz der Geſellſchaft an ein bloſs mögliches (wenn gleich moraliſch nothwendiges) Ideal von Geſellſchaft. Sie nimmt dem Menſchen etwas, das er wirklich beſitzt, und ohne welches er nichts beſitzt, und weiſt ihn dafür an etwas an, das er beſitzen könnte und ſollte; und hätte ſie zuviel auf ihn gerechnet, ſo würde ſie ihm für eine Menſchheit, die ihm noch mangelt, und

unbefchadet feiner Exiftenz mangeln kann, auch felbft die Mittel zur Thierheit entriffen haben, die doch die Bedingung feiner Menfchheit ift. Ehe er Zeit gehabt hätte, fich mit feinem Willen an dem Gefetz feft zu halten, hätte fie unter feinen Füfsen die Leiter der Natur weggezogen.

Das grofse Bedenken alfo ift, dafs die phyfifche Gefellfchaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralifche in der Idee fich bildet, dafs, um der Würde des Menfchen willen feine Exiftenz nicht in Gefahr gerathen darf. Wenn der Künftler an einem Uhrwerk zu beffern hat, fo läfst er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staats mufs gebeffert werden, indem es fchlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während feines Umfchwunges auszutaufchen. Man mufs alfo für die Fortdauer der Gefellfchaft eine Stütze auffuchen, die fie von dem Naturftaate, den man auflöfen will, unabhängig macht.

Diese Stütze findet sich nicht in dem natürlichen Charakter des Menschen, der, selbstsüchtig und gewaltthätig, vielmehr auf Zerstörung als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt; sie findet sich eben so wenig in seinem sittlichen Charakter, der, nach der Voraussetzung, erst gebildet werden soll, und auf den, weil er frey ist und weil er nie erscheint, von dem Gesetzgeber nie gewirkt, und nie mit Sicherheit gerechnet werden könnte. Es käme also darauf an, von dem physischen Charakter die Willkühr und von dem moralischen die Freyheit abzusondern — es käme darauf an, den erstern mit Gesetzen übereinstimmend, den letztern von Eindrücken abhängig zu machen — es käme darauf an, jenen von der Materie etwas weiter zu entfernen, diesen ihr um etwas näher zu bringen — um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beyden verwandt, von der Herrschaft bloſser Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Uebergang bahnte, und ohne den mora-

liſchen Charakter an ſeiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem ſinnlichen Pfand der unſichtbaren Sittlichkeit diente.

Vierter Brief.

Soviel ist gewiss: nur das Uebergewicht eines solchen Charakters bey einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moralischen Principien unschädlich machen, und auch nur ein solcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen. Bey Aufstellung eines moralischen Staats wird auf das Sittengesetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet, und der freye Wille wird in das Reich der Ursachen gezogen, wo alles mit strenger Nothwendigkeit und Stetigkeit aneinander hängt. Wir wissen aber, dass die Bestimmungen des menschlichen Willens immer zufällig bleiben, und dass nur bey dem absoluten Wesen die physische Nothwendigkeit mit der moralischen zusammenfällt. Wenn also auf das sittliche Betragen des Menschen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden soll, so muss es Natur seyn, und er muss schon durch seine Triebe zu einem solchen Verfahren geführt wer-

den, als nur immer ein fittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menfchen fteht aber vollkommen frey zwifchen Pflicht und Neigung, und in diefes Majeftätsrecht feiner Perfon kann und darf keine phyfifche Nöthigung greifen. Soll er alfo diefes Vermögen der Wahl beybehalten, und nichts deftoweniger ein zuverläffiges Glied in der Kaufalverknüpfung der Kräfte feyn, fo kann diefs nur dadurch bewerkftelligt werden, dafs die Wirkungen jener beyden Triebfedern im Reich der Erfcheinungen vollkommen gleich ausfallen, und, bey aller Verfchiedenheit in der Form, die Materie feines Wollens diefelbe bleibt; dafs alfo feine Triebe mit feiner Vernunft übereinftimmend genug find, um zu einer univerfellen Gefetzgebung zu taugen.

Jeder individuelle Menfch, kann man fagen, trägt, der Anlage und Beftimmung nach, einen reinen idealifchen Menfchen in fich, mit deffen unveränderlicher Einheit in allen feinen Abwechfelungen übereinzu-

einzustimmen, die grosse Aufgabe seines Daseyns ist *). Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen giebt, wird repräsentirt durch den Staat; die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannichfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwey verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin eben so viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, dass der reine Mensch den empirischen unterdrückt, dass der Staat die Individuen aufhebt; oder dadurch, dass das Individuum Staat wird, dass der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt.

Zwar

*) Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von meinem Freund Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet.

Zwar in der einſeitigen moraliſchen Schätzung fällt dieſer Unterſchied hinweg; denn die Vernunft iſt befriedigt, wenn ihr Geſetz nur ohne Bedingung gilt: aber in der vollſtändigen anthropologiſchen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt, und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat, wird derſelbe deſto mehr in Betrachtung kommen. Einheit fodert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannichfaltigkeit, und von beyden Legislationen wird der Menſch in Anſpruch genommen. Das Geſetz der erſtern iſt ihm durch ein unbeſtechliches Bewuſstſeyn, das Geſetz der andern durch ein unvertilgbares Gefühl eingeprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der ſittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen ſich behaupten kann; und eine Staatsverfaſſung wird noch ſehr unvollendet ſeyn, die nur durch Aufhebung der Mannichfaltigkeit Einheit zu bewirken im Stand iſt. Der Staat ſoll nicht blos

den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und specifischen Charakter in den Individuen ehren, und indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern.

Wenn der mechanische Künstler seine Hand an die gestaltlose Masse legt, um ihr die Form seiner Zwecke zu geben, so trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzuthun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für sich selbst keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Theile willen, sondern an den Theilen um des Ganzen willen. Wenn der schöne Künstler seine Hand an die nehmliche Masse legt, so trägt er eben so wenig Bedenken, ihr Gewalt anzuthun, nur vermeidet er, sie zu zeigen. Der Stoff, den er bearbeitet, respektirt er nicht im geringsten mehr, als der mechanische Künstler, aber das Auge, welches die Freyheit dieses Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine scheinbare

Nachgiebigkeit gegen denſelben zu täuſchen ſuchen. Ganz anders verhält es ſich mit dem pädagogiſchen und politiſchen Künſtler, der den Menſchen zugleich zu ſeinem Material und zu ſeiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Theilen dient, dürfen ſich die Theile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz andern Achtung, als diejenige iſt, die der ſchöne Künſtler gegen ſeine Materie vorgibt, muſs der Staatskünſtler ſich der ſeinigen nahen und nicht bloſs ſubjektiv, und für einen täuſchenden Effekt in den Sinnen, ſondern objektiv und für das innre Weſen muſs er ihrer Eigenthümlichkeit und Perſönlichkeit ſchonen.

Aber eben deswegen, weil der Staat eine Organiſation ſeyn ſoll, die ſich durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt bildet, ſo kann er auch nur in ſo ferne wirklich werden, als ſich die Theile zur Idee des Ganzen hinauf geſtimmt haben. Weil der Staat der reinen und objektiven Menſch-

heit in der Bruſt ſeiner Bürger zum Repräſentanten dient, ſo wird er gegen ſeine Bürger daſſelbe Verhältniſs zu beobachten haben, in welchem ſie zu ſich ſelber ſtehen, und ihre ſubjektive Menſchheit auch nur in dem Grade ehren können, als ſie zur objektiven veredelt iſt. Iſt der innere Menſch mit ſich einig, ſo wird er auch bey der höchſten Univerſaliſirung ſeines Betragens ſeine Eigenthümlichkeit retten, und der Staat wird bloſs der Ausleger ſeines ſchönen Inſtinkts, die deutlichere Formel ſeiner innern Geſetzgebung ſeyn. Setzt ſich hingegen in dem Charakter eines Volks der ſubjektive Menſch dem objektiven noch ſo kontradiktoriſch entgegen, daſs nur die Unterdrückung des erſtern dem letztern den Sieg verſchaffen kann, ſo wird auch der Staat gegen den Bürger den ſtrengen Ernſt des Geſetzes annehmen, und, um nicht ihr Opfer zu ſeyn, eine ſo feindſelige Individualität ohne Achtung darnieder treten müſſen.

Der Menſch kann ſich aber auf eine

doppelte Weiſe entgegen geſetzt ſeyn: entweder als Wilder, wenn ſeine Gefühle über ſeine Grundſätze herrſchen; oder als Barbar, wenn ſeine Grundſätze ſeine Gefühle zerſtören. Der Wilde verachtet die Kunſt, und erkennt die Natur als ſeinen unumſchränkten Gebieter; der Barbar verſpottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave ſeines Sklaven zu ſeyn. Der gebildete Menſch macht die Natur zu ſeinem Freund, und ehrt ihre Freyheit, indem er bloſs ihre Willkühr zügelt.

Wenn alſo die Vernunft in die phyſiſche Geſellſchaft ihre moraliſche Einheit bringt, ſo darf ſie die Mannichfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moraliſchen Bau der Geſellſchaft ihre Mannichfaltigkeit zu behaupten ſtrebt, ſo darf der moraliſchen Einheit dadurch kein Abbruch geſchehen; gleich weit von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die ſiegende Form. To-

talität des Charakters muss also bey dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig seyn soll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freyheit zu vertauschen.

Fünfter Brief.

Iſt es dieſer Charakter, den uns das jetzige Zeitalter, den die gegenwärtigen Ereigniſſe zeigen? Ich richte meine Aufmerkſamkeit ſogleich auf den hervorſtechendſten Gegenſtand in dieſem weitläuftigen Gemählde.

Wahr iſt es, das Anſehen der Meinung iſt gefallen, die Willkühr iſt entlarvt, und, obgleich noch mit Macht bewaffnet, erſchleicht ſie doch keine Würde mehr; der Menſch iſt aus ſeiner langen Indolenz und Selbſttäuſchung aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit fodert er die Wiederherſtellung in ſeine unverlierbaren Rechte. Aber er fodert ſie nicht bloſs, jenſeits und dieſſeits ſteht er auf, ſich gewaltſam zu nehmen, was ihm nach ſeiner Meinung mit Unrecht verweigert wird. Das Gebäude des Naturſtaates wankt, ſeine mürben Fundamente weichen, und

eine phyſiſche Möglichkeit ſcheint gegeben, das Geſetz auf den Thron zu ſtellen, den Menſchen endlich als Selbſtzweck zu ehren, und wahre Freyheit zur Grundlage der politiſchen Verbindung zu machen. Vergebliche Hoffnung! Die moraliſche Möglichkeit fehlt, und der freygebige Augenblick findet ein unempfängliches Geſchlecht.

In ſeinen Thaten mahlt ſich der Menſch, und welche Geſtalt iſt es, die ſich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet! Hier Verwilderung, dort Erſchlaffung: die zwey Aeuſſerſten des menſchlichen Verfalls, und beyde in Einem Zeitraum vereinigt.

In den niedern und zahlreichern Klaſſen ſtellen ſich uns rohe geſetzloſe Triebe dar, die ſich nach aufgelöſtem Band der bürgerlichen Ordnung entfeſſeln, und mit unlenkſamer Wuth zu ihrer thieriſchen Befriedigung eilen. Es mag alſo ſeyn, daſs die objektive Menſch-

heit Urſache gehabt hätte, ſich über den Staat zu beklagen; die ſubjektive muſs ſeine Anſtalten ehren. Darf man ihn tadeln, daſs er die Würde der menſchlichen Natur aus den Augen ſetzte, ſo lange es noch galt, ihre Exiſtenz zu vertheidigen? Daſs er eilte, durch die Schwerkraft zu ſcheiden, und durch die Kohäſionskraft zu binden, wo an die bildende noch nicht zu denken war? Seine Auflöſung enthält ſeine Rechtfertigung. Die losgebundene Geſellſchaft, anſtatt aufwärts in das organiſche Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.

Auf der andern Seite geben uns die civiliſirten Klaſſen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die deſto mehr empört, weil die Kultur ſelbſt ihre Quelle iſt. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte und neue Philoſoph die Bemerkung machte, daſs das edlere in ſeiner Zerſtörung das abſcheulichere ſey,

aber man wird sie auch im moralischen wahr finden. Aus dem Natur-Sohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender; aus dem Zögling der Kunst ein Nichtswürdiger. Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluss auf die Gesinnungen, dass sie vielmehr die Verderbniss durch Maximen befestigt. Wir verläugnen die Natur auf ihrem rechtmässigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyranney zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerstreben, nehmen wir unsre Grundsätze von ihr an. Die affektirte Decenz unsrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erste Stimme, um ihr, in unsrer materialistischen Sittenlehre, die entscheidende letzte einzuräumen. Mitten im Schoosse der raffinirtesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit heraus zu bringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der

Gefellfchaft. Unfer freyes Urtheil unterwerfen wir ihrer defpotifchen Meinung, unfer Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unfern Willen ihren Verführungen, nur unfre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte. Stolze Selbftgenügfamkeit zieht das Herz des Weltmanns zufammen, das in dem rohen Naturmenfchen noch oft fympathetifch fchlägt, und wie aus einer brennenden Stadt fucht jeder nur fein elendes Eigenthum aus der Verwüftung zu flüchten. Nur in einer völligen Abfchwörung der Empfindfamkeit glaubt man gegen ihre Verirrungen Schutz zu finden, und der Spott, der den Schwärmer oft heilfam züchtigt, läftert mit gleich wenig Schonung das edelfte Gefühl. Die Kultur, weit entfernt, uns in Freyheit zu fetzen, entwickelt mit jeder Kraft, die fie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfnifs, die Bande des phyfifchen fchnüren fich immer beängftigender zu, fo dafs die Furcht, zu verlieren, felbft den feurigen Trieb nach Verbefferung erftickt, und die Maxime

des leidenden Gehorſams für die höchſte Weisheit des Lebens gilt. So ſieht man den Geiſt der Zeit zwiſchen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwiſchen Unnatur und bloſser Natur, zwiſchen Superſtition und moraliſchem Unglauben ſchwanken, und es iſt bloſs das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen ſetzt.

Sechſter Brief.

Sollte ich mit dieſer Schilderung dem Zeitalter wohl zuviel gethan haben? Ich erwarte dieſen Einwurf nicht, eher einen andern: daſs ich zuviel dadurch bewieſen habe. Dieſes Gemählde, werden Sie mir ſagen, gleicht zwar der gegenwärtigen Menſchheit, aber es gleicht überhaupt allen Völkern, die in der Kultur begriffen ſind, weil alle ohne Unterſchied durch Vernünfteley von der Natur abfallen müſſen, ehe ſie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können.

Aber bey einiger Aufmerkſamkeit auf den Zeitcharakter muſs uns der Kontraſt in Verwunderung ſetzen, der zwiſchen der heutigen Form der Menſchheit, und zwiſchen der ehemaligen, beſonders der griechiſchen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den wir mit Recht gegen jede andre bloſse Natur geltend machen,

kann uns gegen die griechische Natur nicht zu statten kommen, die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie die unsrige, das Opfer derselben zu seyn. Die Griechen beschämen uns nicht bloss durch eine Simplicität, die unserm Zeitalter fremd ist; sie sind zugleich unsre Nebenbuhler, ja oft unsre Muster in den nehmlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unsrer Sitten zu trösten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophirend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.

Damals bey jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzutheilen, und ihre Markung zu

beſtimmen. Die Poeſie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt, und die Spekulation ſich noch nicht durch Spitzfindigkeit geſchändet. Beyde konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauſchen, weil jedes, nur auf ſeine eigene Weiſe, die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch ſtieg, ſo zog ſie doch immer die Materie liebend nach, und ſo fein und ſcharf ſie auch trennte, ſo verſtümmelte ſie doch nie. Sie zerlegte zwar die menſchliche Natur und warf ſie in ihrem herrlichen Götterkreis vergröſsert auseinander, aber nicht dadurch, daſs ſie ſie in Stücken riſs, ſondern dadurch, daſs ſie ſie verſchiedentlich miſchte, denn die ganze Menſchheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bey uns Neuern! Auch bey uns iſt das Bild der Gattung in den Individuen vergröſsert auseinander geworfen — aber in Bruchſtücken, nicht in veränderten Miſchungen, daſs man von Individuum zu Individuum herumfragen muſs, um die Totalität der Gattung zuſammen zu leſen.

Bey uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äussern sich die Gemüthskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht bloss einzelne Subjekte sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während dass die übrigen, wie bey verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.

Ich verkenne nicht die Vorzüge, welche das gegenwärtige Geschlecht, als Einheit betrachtet, und auf der Waage des Verstandes, vor dem besten in der Vorwelt behaupten mag; aber in geschlossenen Gliedern muss es den Weltkampf beginnen, und das Ganze mit dem Ganzen sich messen. Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?

Woher wohl dieses nachtheilige Verhältniss der Individuen bey allem Vortheil

theil der Gattung? Warum qualifizirte ſich der einzelne Grieche zum Repräſentanten ſeiner Zeit, und warum darf dieſs der einzelne Neuere nicht wagen? Weil jenem die alles vereinende Natur, dieſem der alles trennende Verſtand ſeine Formen ertheilten.

Die Kultur ſelbſt war es, welche der neuern Menſchheit dieſe Wunde ſchlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das beſtimmtere Denken eine ſchärfere Scheidung der Wiſſenſchaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine ſtrengere Abſonderung der Stände und Geſchäfte nothwendig machte, ſo zerriſs auch der innere Bund der menſchlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweyte ihre harmoniſchen Kräfte. Der intuitive und der ſpekulative Verſtand vertheilten ſich jetzt feindlich geſinnt auf ihren verſchiedenen Feldern, deren Grenzen ſie jetzt anfiengen, mit Mistrauen und Eiferſucht zu bewachen, und mit der

Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstraktionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen, und die Phantasie sich entzünden sollen.

Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem innern Menschen anfingen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und allgemein. Es war freilich nicht zu erwarten, dass die einfache Organisation der ersten Republiken die Einfalt der ersten Sitten und Verhältnisse überlebte, aber anstatt zu einem höhern animalischen Leben zu steigen, sank sie zu einer gemeinen und groben Mechanik herab. Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens

genoſs, und wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunſtreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zuſammenſtückelung unendlich vieler, aber lebloſer, Theile ein mechaniſches Leben im Ganzen ſich bildet. Auseinandergeriſſen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Geſetze und die Sitten; der Genuſs wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anſtrengung von der Belohnung geſchieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchſtück des Ganzen gefeſſelt, bildet ſich der Menſch ſelbſt nur als Bruchſtück aus, ewig nur das eintönige Geräuſch des Rades, das es umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie ſeines Weſens, und anſtatt die Menſchheit in ſeiner Natur auszuprägen, wird er bloſs zu einem Abdruck ſeines Geſchäfts, ſeiner Wiſſenſchaft. Aber ſelbſt der karge fragmentariſche Antheil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die ſie ſich ſelbſtthätig geben, (denn wie dürfte man

ihrer Freyheit ein so künstliches und lichtscheues Uhrwerk vertrauen)? sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freye Einsicht gebunden hält. Der todte Buchstabe vertritt den lebendigen Verstand, und ein geübtes Gedächtniſs leitet sicherer als Genie und Empfindung.

Wenn das gemeine Wesen das Amt zum Maaſsstab des Mannes macht, wenn es an dem Einen seiner Bürger nur die Memorie, an einem Andern den tabellarischen Verstand, an einem Dritten nur die mechanische Fertigkeit ehrt, wenn es hier, gleichgültig gegen den Charakter, nur auf Kenntnisse dringt, dort hingegen einem Geiste der Ordnung und einem gesetzlichen Verhalten die gröſste Verfinsterung des Verstandes zu gut hält — wenn es zugleich diese einzelnen Fertigkeiten zu einer eben so groſsen Intensität will getrieben wissen, als es dem Subjekt an Extensität erläſst — darf es

uns da wundern, daſs die übrigen Anlagen des Gemüths vernachläſſigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wiſſen wir, daſs das kraftvolle Genie die Grenzen ſeines Geſchäfts nicht zu Grenzen ſeiner Thätigkeit macht, aber das mittelmäſsige Talent verzehrt in dem Geſchäfte, das ihm zum Antheil fiel, die ganze karge Summe ſeiner Kraft, und es muſs ſchon kein gemeiner Kopf ſeyn, um, unbeſchadet ſeines Berufs, für Liebhabereyen übrig zu behalten. Noch dazu iſt es ſelten eine gute Empfehlung bey dem Staat, wenn die Kräfte die Aufträge überſteigen, oder wenn das höhere Geiſtesbedürfniſs des Mannes von Genie ſeinem Amt einen Nebenbuhler giebt. So eiferſüchtig iſt der Staat auf den Alleinbeſitz ſeiner Diener, daſs er ſich leichter dazu entſchlieſsen wird, (und wer kann ihm unrecht geben)? ſeinen Mann mit einer Venus Cytherea als mit einer Venus Urania zu theilen?

Und so wird denn allmählig das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Daseyn friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genöthigt, sich die Mannichfaltigkeit seiner Bürger durch Klassifizierung zu erleichtern, und die Menschheit nie anders als durch Repräsentation aus der zweyten Hand zu empfangen, verliert der regierende Theil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem bloßsen Machwerk des Verstandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind. Endlich überdrüssig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate so wenig erleichtert wird, fällt die positive Gesellschaft (wie schon längst das Schicksal der meisten europäischen Staaten ist) in einen moralischen Naturstand auseinander, wo die öffentliche Macht nur eine Parthey mehr ist, gehaſst und hintergangen von dem, der

ſie nöthig macht, und nur von dem, der ſie entbehren kann, geachtet.

Konnte die Menſchheit bey dieſer doppelten Gewalt, die von innen und auſſen auf ſie drückte, wohl eine andere Richtung nehmen, als ſie wirklich nahm? Indem der ſpekulative Geiſt im Ideenreich nach unverlierbaren Beſitzungen ſtrebte, muſste er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden, und über der Form die Materie verlieren. Der Geſchäftsgeiſt, in einen einförmigen Kreis von Objekten eingeſchloſſen und in dieſem noch mehr durch Formeln eingeengt, muſste das freye Ganze ſich aus den Augen gerückt ſehen, und zugleich mit ſeiner Sphäre verarmen. So wie erſterer verſucht wird, das Wirkliche nach dem Denkbaren zu modeln, und die ſubjektiven Bedingungen ſeiner Vorſtellungskraft zu konſtitutiven Geſetzen für das Daſeyn der Dinge zu erheben, ſo ſtürzte letzterer in das entgegenſtehende Extrem, alle Erfahrung überhaupt nach ei-

nem beſondern Fragment von Erfahrung zu ſchätzen, und die Regeln ſeines Geſchäfts jedem Geſchäft ohne Unterſchied anpaſſen zu wollen. Der eine muſste einer leeren Subtilität, der andre einer pedantiſchen Beſchränktheit zum Raube werden, weil jener für das Einzelne zu hoch, dieſer zu tief für das Ganze ſtand. Aber das Nachtheilige dieſer Geiſtesrichtung ſchränkte ſich nicht bloſs auf das Wiſſen und Hervorbringen ein; es erſtreckte ſich nicht weniger auf das Empfinden und Handeln. Wir wiſſen, daſs die Senſibilität des Gemüths ihrem Grade nach von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach, von dem Reichthum der Einbildungskraft abhängt. Nun muſs aber das Übergewicht des analytiſchen Vermögens die Phantaſie nothwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben, und eine eingeſchränktere Sphäre von Objekten ihren Reichthum vermindern. Der abſtrakte Denker hat daher gar oft ein kaltes Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die

Seele rühren; der Geſchäftsmann hat gar oft ein enges Herz, weil ſeine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis ſeines Berufs eingeſchloſſen, ſich zu fremder Vorſtellungsart nicht erweitern kann.

Es lag auf meinem Wege, die nachtheilige Richtung des Zeit-Charakters und ihre Quellen aufzudecken, nicht die Vortheile zu zeigen, wodurch die Natur ſie vergütet. Gerne will ich Ihnen eingeſtehen, daſs ſo wenig es auch den Individuen bey dieſer Zerſtückelung ihres Weſens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortſchritte machen können. Die Erſcheinung der griechiſchen Menſchheit war unſtreitig ein Maximum, das auf dieſer Stuffe weder verharren noch höher ſteigen konnte. Nicht verharren; weil der Verſtand durch den Vorrath, den er ſchon hatte, unausbleiblich genöthigt werden muſste, ſich von der Empfindung und Anſchauung abzuſondern, und nach

Deutlichkeit der Erkenntniſs zu ſtreben: auch nicht höher ſteigen; weil nur ein beſtimmter Grad von Klarheit mit einer beſtimmten Fülle und Wärme zuſammen beſtehen kann. Die Griechen hatten dieſen Grad erreicht, und wenn ſie zu einer höhern Ausbildung fortſchreiten wollten, ſo muſsten ſie, wie wir, die Totalität ihres Weſens aufgeben, und die Wahrheit auf getrennten Bahnen verfolgen.

Die mannichfaltigen Anlagen im Menſchen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als ſie einander entgegen zu ſetzen. Dieſer Antagoniſm der Kräfte iſt das groſse Inſtrument der Kultur, aber auch nur das Inſtrument; denn ſolange derſelbe dauert, iſt man erſt auf dem Wege zu dieſer. Dadurch allein, daſs in dem Menſchen einzelne Kräfte ſich iſolieren, und einer ausſchlieſsenden Geſetzgebung anmaſsen, gerathen ſie in Widerſtreit mit der Wahrheit der Dinge, und nöthigen den Gemeinſinn, der ſonſt

mit träger Genügſamkeit auf der äuſſern Erſcheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. Indem der reine Verſtand eine Autorität in der Sinnenwelt uſurpirt, und der empiriſche beſchäftigt iſt, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beyde Anlagen ſich zu möglichſter Reife aus, und erſchöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkühr die Weltordnung aufzulöſen wagt, nöthiget ſie dort die Vernunft zu den oberſten Quellen der Erkenntniſs zu ſteigen, und das Geſetz der Nothwendigkeit gegen ſie zu Hülfe zu rufen.

Einſeitigkeit in Uebung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrthum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, daſs wir die ganze Energie unſers Geiſtes in Einem Brennpunkt verſammeln, und unſer ganzes Weſen in eine einzige Kraft zuſammenziehen, ſetzen wir dieſer einzelnen

Kraft gleichsam Flügel an, und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint. So gewiss es ist, dass alle menschliche Individuen zusammen genommen, mit der Sehkraft, welche die Natur ihnen ertheilt, nie dahin gekommen seyn würden, einen Trabanten des Jupiter auszuspähn, den der Teleskop dem Astronomen entdeckt; eben so ausgemacht ist es, dass die menschliche Denkkraft niemals eine Analysis des Unendlichen oder eine Critik der reinen Vernunft würde aufgestellt haben, wenn nicht in einzelnen dazu berufnen Subjekten die Vernunft sich vereinzelt, von allem Stoff gleichsam losgewunden, und durch die angestrengteste Abstraktion ihren Blick ins Unbedingte bewaffnet hätte. Aber wird wohl ein solcher, in reinen Verstand und reine Anschauung gleichsam aufgelöster Geist dazu tüchtig seyn, die strengen Fesseln der Logik mit dem freyen Gange der Dichtungskraft zu vertauschen, und die Individualität der

Dinge mit treuem und keuſchem Sinn zu ergreifen? Hier ſetzt die Natur auch dem Univerſalgenie eine Grenze, die es nicht überſchreiten kann, und die Wahrheit wird ſolange Märtyrer machen, als die Philoſophie noch ihr vornehmſtes Geſchäft daraus machen muſs, Anſtalten gegen den Irrthum zu treffen.

Wieviel alſo auch für das Ganze der Welt durch dieſe getrennte Ausbildung der menſchlichen Kräfte gewonnen werden mag, ſo iſt nicht zu läugnen, daſs die Individuen, welche ſie trifft, unter dem Fluch dieſes Weltzweckes leiden. Durch gymnaſtiſche Uebungen bilden ſich zwar athletiſche Körper aus, aber nur durch das freye und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Eben ſo kann die Anſpannung einzelner Geiſteskräfte zwar auſſerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derſelben glückliche und vollkommene Menſchen erzeugen. Und in welchem Verhältniſs ſtünden wir alſo zu dem vergangenen und

kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer nothwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben, und unsrer verstümmelten Natur die beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt — damit das spätere Geschlecht in einem seligen Müſsiggange seiner moralischen Gesundheit warten, und den freyen Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte!

Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt seyn, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muſs also falsch seyn, daſs die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität nothwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muſs es

bey uns ſtehen, dieſe Totalität in unſrer Natur, welche die Kunſt zerſtört hat, durch eine höhere Kunſt wieder herzuſtellen.

Siebenter Brief.

Sollte dieſe Wirkung vielleicht von dem Staat zu erwarten ſeyn? Das iſt nicht möglich, denn der Staat, wie er jetzt beſchaffen iſt, hat das Uebel veranlaſst, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee ſich aufgiebt, anſtatt dieſe beſſere Menſchheit begründen zu können, müſste ſelbſt erſt darauf gegründet werden. Und ſo hätten mich denn die bisherigen Unterſuchungen wieder auf den Punkt zurückgeführt, von dem ſie mich eine Zeitlang entfernten. Das jetzige Zeitalter, weit entfernt uns diejenige Form der Menſchheit aufzuweiſen, welche als nothwendige Bedingung einer moraliſchen Staatsverbeſſerung erkannt worden iſt, zeigt uns vielmehr das direkte Gegentheil davon. Sind alſo die von mir aufgeſtellten Grundſätze richtig, und beſtätigt die Erfahrung mein Gemählde der Gegenwart, ſo muſs man jeden Verſuch einer ſolchen Staatsverände-

änderung folange für unzeitig und jede darauf gegründete Hoffnung folange für fchimärifch erklären, bis die Trennung in dem innern Menfchen wieder aufgehoben, und feine Natur vollftändig genug entwickelt ift, um felbft die Künftlerinn zu feyn, und der politifchen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen.

Die Natur zeichnet uns in ihrer phyfifchen Schöpfung den Weg vor, den man in der moralifchen zu wandeln hat. Nicht eher, als bis der Kampf elementarifcher Kräfte in den niedrigern Organifationen befänftiget ift, erhebt fie fich zu der edeln Bildung des phyfifchen Menfchen. Eben fo mufs der Elementenftreit in dem ethifchen Menfchen, der Konflikt blinder Triebe, fürs erfte beruhigt feyn, und die grobe Entgegenfetzung mufs in ihm aufgehört haben, ehe man es wagen darf, die Mannichfaltigkeit zu begünftigen. Auf der andern Seite mufs die Selbftftändigkeit feines Charakters ge-

ſichert ſeyn, und die Unterwürfigkeit unter fremde deſpotiſche Formen einer anſtändigen Freyheit Platz gemacht haben, ehe man die Mannichfaltigkeit in ihm der Einheit des Ideals unterwerfen darf. Wo der Naturmenſch ſeine Willkühr noch ſo geſetzlos miſsbraucht, da darf man ihm ſeine Freyheit kaum zeigen; wo der künſtliche Menſch ſeine Freyheit noch ſo wenig gebraucht, da darf man ihm ſeine Willkühr nicht nehmen. Das Geſchenk liberaler Grundſätze wird Verrätherey an dem Ganzen, wenn es ſich zu einer noch gährenden Kraft geſellt, und einer ſchon übermächtigen Natur Verſtärkung zuſendet; das Geſetz der Uebereinſtimmung wird Tyranney gegen das Individuum, wenn es ſich mit einer ſchon herrſchenden Schwäche und phyſiſchen Beſchränkung verknüpft, und ſo den letzten glimmenden Funken von Selbſtthätigkeit und Eigenthum auslöſcht.

Der Charakter der Zeit muſs ſich alſo von ſeiner tiefen Entwürdigung erſt

aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur ſich entziehen, und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren; eine Aufgabe für mehr als Ein Jahrhundert. Unterdeſſen gebe ich gerne zu, kann mancher Verſuch im Einzelnen gelingen, aber am Ganzen wird dadurch nichts gebeſſert ſeyn, und der Widerſpruch des Betragens wird ſtets gegen die Einheit der Maximen beweiſen. Man wird in andern Welttheilen in dem Neger die Menſchheit ehren, und in Europa ſie in dem Denker ſchänden. Die alten Grundſätze werden bleiben, aber ſie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche ſonſt die Kirche autoriſirte, wird die Philoſophie ihren Nahmen leihen. Von der Freyheit erſchreckt, die in ihren erſten Verſuchen ſich immer als Feindinn ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtſchaft ſich in die Arme werfen, und hier von einer pedantiſchen C u r a t e l' zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Natur-

ſtands entſpringen. Die Uſurpation wird ſich auf die Schwachheit der menſchlichen Natur, die Inſurrection auf die Würde derſelben berufen, bis endlich die groſse Beherrſcherinn aller menſchlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwiſchen tritt, und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Fauſtkampf entſcheidet.

Achter Brief.

Soll ſich alſo die Philoſophie, muthlos und ohne Hoffnung, aus dieſem Gebiete zurückziehen? Während daſs ſich die Herrſchaft der Formen nach jener andern Richtung erweitert, ſoll dieſes wichtigſte aller Güter dem geſtaltloſen Zufall Preis gegeben ſeyn? Der Konflikt blinder Kräfte ſoll in der politiſchen Welt ewig dauern, und das geſellige Geſetz nie über die feindſelige Selbſtſucht ſiegen?

Nichtsweniger! Die Vernunft ſelbſt wird zwar mit dieſer rauhen Macht, die ihren Waffen widerſteht, unmittelbar den Kampf nicht verſuchen, und ſo wenig als der Sohn des Saturns in der Ilias, ſelbſthandelnd auf den finſtern Schauplatz herunter ſteigen. Aber aus der Mitte der Streiter wählt ſie ſich den würdigſten aus, bekleidet ihn wie Zeus ſeinen Enkel mit göttlichen Waffen, und bewirkt durch

seine siegende Kraft die grosse Entscheidung.

Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muss es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muss sie selbst erst zur Kraft werden, und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen Trieb aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat sie bis jetzt ihre siegende Kraft noch so wenig bewiesen, so liegt diess nicht an dem Verstande, der sie nicht zu entschleyern wusste, sondern an dem Herzen, das sich ihr verschloss, und an dem Triebe, der nicht für sie handelte.

Denn woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurtheile und diese Verfinsterung der Köpfe bey allem Licht, das Philosophie und Erfahrung

auffteckten? Das Zeitalter ift aufgeklärt, das heifst die Kenntniffe find gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigftens unfre praktifchen Grundfätze zu berichtigen. Der Geift der freyen Unterfuchung hat die Wahnbegriffe zerftreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat fich von den Täufchungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophiftik gereinigt, und die Philofophie felbft, welche uns zuerft von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schoofs der Natur zurück — woran liegt es, dafs wir noch immer Barbaren find?

Es mufs alfo, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemüthern der Menfchen etwas vorhanden feyn, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn fie noch fo hell leuchtete, und der Annahme derfelben, auch wenn fie noch

so lebendig überzeugte, im Wege steht. Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck versteckt: *sapere aude.*

Erkühne dich, weise zu seyn. Energie des Muths gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegen setzen. Nicht ohne Bedeutung läſst der alte Mythus die Göttinn der Weisheit in voller Rüstung aus Jupiters Haupte steigen; denn schon ihre erste Verrichtung ist kriegerisch. Schon in der Geburt hat sie einen harten Kampf mit den Sinnen zu bestehen, die aus ihrer süſsen Ruhe nicht gerissen seyn wollen. Der zahlreichere Theil der Menschen wird durch den Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als daſs er sich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrthum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er selbst der sauren Mühe des Denkens entgeht, läſst er Andere gern über seine

Begriffe die Vormundschaft führen, und geschieht es, daſs sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priesterthum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Wenn diese unglücklichen Menschen unser Mitleiden verdienen, so trifft unsre gerechte Verachtung die andern, die ein besseres Loos von dem Joch der Bedürfnisse frey macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Diese ziehen den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Auf eben diese Täuschungen, die das feindselige Licht der Erkenntniſs zerstreuen soll, haben sie den ganzen Bau ihres Glücks gegründet, und sie sollten eine Wahrheit so theuer kaufen, die damit anfängt, ihnen alles zu nehmen, was Werth für sie besitzt. Sie müſsten schon weise seyn, um die Weisheit zu lieben; eine Wahr-

heit, die derjenige ſchon fühlte, der der Philoſophie ihren Namen gab.

Nicht genug alſo, daſs alle Aufklärung des Verſtandes nur inſoferne Achtung verdient, als ſie auf den Charakter zurückfliefst; ſie geht auch gewiſſermaſſen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muſs geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens iſt alſo das dringendere Bedürfniſs der Zeit, nicht bloſs weil ſie ein Mittel wird, die verbeſſerte Einſicht für das Leben wirkſam zu machen, ſondern ſelbſt darum, weil ſie zu Verbeſſerung der Einſicht erweckt.

Neunter Brief.

Aber ist hier nicht vielleicht ein Zirkel? Die theoretische Kultur soll die praktische herbeyführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen seyn? Alle Verbesserung im politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen — aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müsste also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bey aller politischen Verderbniss rein und lauter erhalten.

Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingestrebt haben. Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.

Von allem, was poſititiv iſt und was menſchliche Conventionen einführten, iſt die Kunſt, wie die Wiſſenſchaft losgeſprochen, und beyde erfreuen ſich einer abſoluten Immunität von der Willkühr der Menſchen. Der politiſche Geſetzgeber kann ihr Gebiet ſperren, aber darinn herrſchen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit beſteht; er kann den Künſtler erniedrigen, aber die Kunſt kann er nicht verfälſchen. Zwar iſt nichts gewöhnlicher, als daſs beyde, Wiſſenſchaft und Kunſt, dem Geiſt des Zeitalters huldigen, und der hervorbringende Geſchmack von dem beurtheilenden das Geſetz empfängt. Wo der Charakter ſtraff wird und ſich verhärtet, da ſehen wir die Wiſſenſchaft ſtreng ihre Grenzen bewachen, und die Kunſt in den ſchweren Feſſeln der Regel gehn; wo der Charakter erſchlafft und ſich auflöſt, da wird die Wiſſenſchaft zu gefallen und die Kunſt zu vergnügen ſtreben. Ganze Jahrhunderte lang zeigen

ſich die Philoſophen wie die Künſtler geſchäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menſchheit hinabzutauchen; jene gehen darinn unter, aber mit eigner unzerſtörbarer Lebenskraft ringen ſich dieſe ſiegend empor.

Der Künſtler iſt zwar der Sohn ſeiner Zeit, aber ſchlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günſtling iſt. Eine wohlthätige Gottheit reiſſe den Säugling bey Zeiten von ſeiner Mutter Bruſt, nähre ihn mit der Milch eines beſſern Alters, und laſſe ihn unter fernem griechiſchen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden iſt, ſo kehre er, eine fremde Geſtalt, in ſein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit ſeiner Erſcheinung zu erfreuen, ſondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenſeits aller Zeit, von der abſoluten unwandelbaren Ein-

heit ſeines Weſens entlehnen. Hier aus dem reinen Aether ſeiner dämoniſchen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangeſteckt von der Verderbniſs der Geſchlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln ſich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie ſie ihn geadelt hat, aber die keuſche Form iſt ihrem Wechſel entzogen. Der Römer des erſten Jahrhunderts hatte längſt ſchon die Kniee vor ſeinen Kaiſern gebeugt, als die Bildſäulen noch aufrecht ſtanden, die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längſt zum Gelächter dienten, und die Schandthaten eines Nero und Kommodus beſchämte der edle Styl des Gebäudes, das ſeine Hülle dazu gab. Die Menſchheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunſt hat ſie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuſchung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergeſtellt werden. So wie die edle Kunſt die edle Natur über-

lebte, ſo ſchreitet ſie derſelben auch in der Begeiſterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr ſiegendes Licht in die Tiefen der Herzen ſendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menſchheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.

Wie verwahrt ſich aber der Künſtler vor den Verderbniſſen ſeiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfangen? Wenn er ihr Urtheil verachtet. Er blicke aufwärts nach ſeiner Würde und dem Geſetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfniſs. Gleich frey von der eiteln Geſchäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeiſt, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maaſsſtab des Unbedingten anwendet, überlaſſe er dem Verſtande, der hier einheimiſch iſt, die Sphäre des Wirklichen; er aber ſtrebe, aus dem Bunde des Möglichen

mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieſes präge er aus in Täuſchung und Wahrheit, präge es in die Spiele ſeiner Einbildungskraft, und in den Ernſt ſeiner Thaten, präge er aus in allen ſinnlichen und geiſtigen Formen und werfe es ſchweigend in die unendliche Zeit.

Aber nicht jedem, dem dieſes Ideal in der Seele glüht, wurde die ſchöpferiſche Ruhe und der groſse geduldige Sinn verliehen, es in den verſchwiegnen Stein einzudrücken, oder in das nüchterne Wort auszugieſsen, und den treuen Händen der Zeit zu vertrauen. Viel zu ungeſtüm, um durch dieſes ruhige Mittel zu wandern, ſtürzt ſich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben, und unternimmt, den formloſen Stoff der moraliſchen Welt umzubilden. Dringend ſpricht das Unglück ſeiner Gattung zu dem fühlenden Menſchen, dringender ihre Entwürdigung,

der

der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur That. Aber befragte er sich auch, ob diese Unordnungen in der moralischen Welt seine Vernunft beleidigen, oder nicht vielmehr seine Selbstliebe schmerzen? Weiss er es noch nicht, so wird er es an dem Eifer erkennen, womit er auf bestimmte und beschleunigte Wirkungen dringt. Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn giebt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart nothwendig entwickeln muss. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist.

Gieb also, werde ich dem jungen Freund der Wahrheit und Schönheit zur Antwort geben, der von mir wissen will, wie er dem edeln Trieb in seiner Brust, bey allem Widerstande des Jahrhunderts,

Genüge zu thun habe, gieb der Welt, auf die du wirkſt, die Richtung zum Guten, ſo wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Dieſe Richtung haſt du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Nothwendigen und Ewigen erhebſt, wenn du, handelnd oder bildend, das Nothwendige und Ewige in einen Gegenſtand ihrer Triebe verwandelſt. Fallen wird das Gebäude des Wahns und der Willkührlichkeit, fallen muſs es, es iſt ſchon gefallen, ſobald du gewiſs biſt, daſs es ſich neigt; aber in dem innern, nicht bloſs in dem äuſsern Menſchen muſs es ſich neigen. In der ſchaamhaften Stille deines Gemüths erziehe die ſiegende Wahrheit, ſtelle ſie aus dir heraus in der Schönheit, daſs nicht blos der Gedanke ihr huldige, ſondern auch der Sinn ihre Erſcheinung liebend ergreife. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muſter zu empfangen, das du ihr geben ſollſt, ſo wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Geſellſchaft, bis

du eines idealiſchen Gefolges in deinem Herzen veſirchert biſt. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber ſey nicht ſein Geſchöpf; leiſte deinen Zeitgenoſſen, aber was ſie bedürfen, nicht was ſie loben. Ohne ihre Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Reſignation ihre Strafen, und beuge dich mit Freyheit unter das Joch, das ſie gleich ſchlecht entbehren und tragen. Durch den ſtandhaften Muth, mit dem du ihr Glück verſchmäheſt, wirſt du ihnen beweiſen, daſs nicht deine Feigheit ſich ihren Leiden unterwirft. Denke ſie dir, wie ſie ſeyn ſollten, wenn du auf ſie zu wirken haſt, aber denke ſie dir, wie ſie ſind, wenn du für ſie zu handeln verſucht wirſt. Ihren Beyfall ſuche durch ihre Würde, aber auf ihren Unwerth berechne ihr Glück, ſo wird dein eigener Adel dort den ihrigen aufwecken, und ihre Unwürdigkeit hier deinen Zweck nicht vernichten. Der Ernſt deiner Grundſätze wird ſie von dir ſcheuchen, aber im Spiele ertragen ſie ſie noch; ihr Ge-

schmack ist keuscher als ihr Herz, und hier must du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Thaten umsonst verdammen, aber an ihrem Müssiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkühr, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgieb sie mit edeln, mit grossen, mit geistreichen Formen, schliesse sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.

Zehnter Brief.

Sie ſind alſo mit mir darinn einig, und durch den Inhalt meiner vorigen Briefe überzeugt, daſs ſich der Menſch auf zwey entgegen geſetzten Wegen von ſeiner Beſtimmung entfernen könne, daſs unſer Zeitalter wirklich auf beyden Abwegen wandle, und hier der Rohigkeit, dort der Erſchlaffung und Verkehrtheit zum Raub geworden ſey. Von dieſer doppelten Verwirrung ſoll es durch die Schönheit zurückgeführt werden. Wie kann aber die ſchöne Kultur beyden entgegen geſetzten Gebrechen zugleich begegnen, und zwey widerſprechende Eigenſchaften in ſich vereinigen? Kann ſie in dem Wilden die Natur in Feſſeln legen und in dem Barbaren dieſelbe in Freyheit ſetzen? Kann ſie zugleich anſpannen und auflöſen — und wenn ſie nicht wirklich beydes leiſtet, wie kann ein ſo groſser Effekt, als die Ausbildung der Menſch-

heit iſt vernünftiger weiſe von ihr erwartet werden?

Zwar hat man ſchon zum Ueberdruſs die Behauptung hören müſſen, daſs das entwickelte Gefühl für Schönheit die Sitten verfeinere, ſo daſs es hiezu keines neuen Beweiſes mehr zu bedürfen ſcheint. Man ſtützt ſich auf die alltägliche Erfahrung, welche faſt durchgängig mit einem gebildeten Geſchmacke Klarheit des Verſtandes, Regſamkeit des Gefühls, Liberalität und ſelbſt Würde des Betragens, mit einem ungebildeten gewöhnlich das Gegentheil verbunden zeigt. Man beruft ſich, zuverſichtlich genug, auf das Beyſpiel der geſittetſten aller Nationen des Alterthums, bey welcher das Schönheitsgefühl zugleich ſeine höchſte Entwicklung erreichte, und auf das entgegen geſetzte Beyſpiel jener theils wilden, theils barbariſchen Völker, die ihre Unempfindlichkeit für das Schöne mit einem rohen oder doch auſteren Charakter büſsen. Nichts deſtoweniger fällt es zuweilen

denkenden Köpfen ein, entweder das Factum zu läugnen, oder doch die Rechtmäfsigkeit der daraus gezogenen Schlüffe zu bezweifeln. Sie denken nicht ganz fo fchlimm von jener Wildheit, die man den ungebildeten Völkern zum Vorwurf macht, und nicht ganz fo vortheilhaft von diefer Verfeinerung, die man an den gebildeten preift. Schon im Alterthum gab es Männer, welche die fchöne Kultur für nichts weniger als eine Wohlthat hielten, und deswegen fehr geneigt waren, den Künften der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren.

Nicht von denjenigen rede ich, die blofs darum die Grazien fchmähn, weil fie nie ihre Gunft erfuhren. Sie, die keinen andern Maafsftab des Werthes kennen, als die Mühe der Erwerbung und den handgreiflichen Ertrag — wie follten fie fähig feyn, die ftille Arbeit des Gefchmacks an dem äufsern und innern Menfchen zu würdigen, und über den

zufälligen Nachtheilen der ſchönen Kultur nicht ihre weſentlichen Vortheile aus den Augen ſetzen? Der Menſch ohne Form verachtet alle Anmuth im Vortrage als Beſtechung, alle Feinheit im Umgang als Verſtellung, alle Delikateſſe und Groſsheit im Betragen als Ueberſpannung und Affektation. Er kann es dem Günſtling der Grazien nicht vergeben, daſs er als Geſellſchafter alle Zirkel aufheitert, als Geſchäftsmann alle Köpfe nach ſeinen Abſichten lenkt, als Schriftſteller ſeinem ganzen Jahrhundert vielleicht ſeinen Geiſt aufdrückt, während daſs Er, das Schlachtopfer des Fleiſses, mit all ſeinem Wiſſen keine Aufmerkſamkeit erzwingen, keinen Stein von der Stelle rücken kann. Da er jenem das genialiſche Geheimniſs, angenehm zu ſeyn, niemals abzulernen vermag, ſo bleibt ihm nichts anders übrig, als die Verkehrtheit der menſchlichen Natur zu bejammern, die mehr dem Schein als dem Weſen huldigt.

Aber es giebt achtungswürdige Stimmen, die ſich gegen die Wirkungen der

Schönheit erklären, und aus der Erfahrung mit furchtbaren Gründen dagegen gerüſtet ſind. „Es iſt nicht zu läugnen", ſagen ſie, „die Reize des Schönen können in guten Händen zu löblichen Zwecken wirken, aber es widerſpricht ihrem Weſen nicht, in ſchlimmen Händen gerade das Gegentheil zu thun, und ihre ſeelenfeſſelnde Kraft für Irrthum und Unrecht zu verwenden. Eben deswegen, weil der Geſchmack nur auf die Form und nie auf den Inhalt achtet, ſo giebt er dem Gemüth zuletzt die gefährliche Richtung, alle Realität überhaupt zu vernachläſſigen, und einer reizenden Einkleidung Wahrheit und Sittlichkeit aufzuopfern. Aller Sachunterſchied der Dinge verliert ſich, und es iſt bloſs die Erſcheinung, die ihren Werth beſtimmt. Wie viele Menſchen von Fähigkeit, fahren ſie fort, werden nicht durch die verführeriſche Macht des Schönen von einer ernſten und anſtrengenden Wirkſamkeit abgezogen, oder wenigſtens verleitet, ſie oberflächlich zu behandeln!

Wie mancher schwache Verstand wird blofs deswegen mit der bürgerlichen Einrichtung uneins, weil es der Phantasie der Poeten beliebte, eine Welt aufzustellen, worinn alles ganz anders erfolgt, wo keine Konvenienz die Meinungen bindet, keine Kunst die Natur unterdrückt. Welche gefährliche Dialektik haben die Leidenschaften nicht erlernt, seitdem sie in den Gemählden der Dichter mit den glänzendsten Farben prangen und im Kampf mit Gesetzen und Pflichten gewöhnlich das Feld behalten? Was hat wohl die Gesellschaft dabey gewonnen, dafs jetzt die Schönheit dem Umgang Gesetze giebt, den sonst die Wahrheit regierte, und dafs der äufsere Eindruck die Achtung entscheidet, die nur an das Verdienst gefesselt seyn sollte. Es ist wahr, man sieht jetzt alle Tugenden blühen, die einen gefälligen Effekt in der Erscheinung machen, und einen Werth in der Gesellschaft verleihen, dafür aber auch alle Ausschweifungen herrschen, und alle Laster im Schwange gehn, die sich mit

einer ſchönen Hülle vertragen". In der That muſs es Nachdenken erregen, daſs man beynahe in jeder Epoche der Geſchichte, wo die Künſte blühen und der Geſchmack regiert, die Menſchheit geſunken findet, und auch nicht ein einziges Beyſpiel aufweiſen kann, daſs ein hoher Grad und eine groſse Allgemeinheit äſthetiſcher Kultur bey einem Volke mit politiſcher Freyheit, und bürgerlicher Tugend, daſs ſchöne Sitten mit guten Sitten, und Politur des Betragens mit Wahrheit deſſelben Hand in Hand gegangen wäre.

Solange Athen und Sparta ihre Unabhängigkeit behaupteten, und Achtung für die Geſetze ihrer Verfaſſung zur Grundlage diente, war der Geſchmack noch unreif, die Kunſt noch in ihrer Kindheit, und es fehlte noch viel, daſs die Schönheit die Gemüther beherrſchte. Zwar hatte die Dichtkunſt ſchon einen erhabenen Flug gethan, aber nur mit den Schwingen des Genies, von dem wir

wiſſen, daſs es am nächſten an die Wildheit grenzt, und ein Licht iſt, das gern aus der Finſterniſs ſchimmert; welches alſo vielmehr gegen den Geſchmack ſeines Zeitalters als für denſelben zeugt. Als unter dem Perikles und Alexander das goldne Alter der Künſte herbeykam, und die Herrſchaft des Geſchmacks ſich allgemeiner verbreitete, findet man Griechenlands Kraft und Freyheit nicht mehr, die Beredtſamkeit verfälſchte die Wahrheit, die Weisheit beleidigte in dem Mund eines Sokrates, und die Tugend in dem Leben eines Phocion. Die Römer, wiſſen wir, muſsten erſt in den bürgerlichen Kriegen ihre Kraft erſchöpfen, und durch morgenländiſche Ueppigkeit entmannt, unter das Joch eines glücklichen Dynaſten ſich beugen, ehe wir die griechiſche Kunſt über die Rigidität ihres Charakters triumphiren ſehen. Auch den Arabern gieng die Morgenröthe der Kultur nicht eher auf, als bis die Energie ihres kriegeriſchen Geiſtes unter dem Scepter der Abbaſſiden erſchlafft war. In dem

neuern Italien zeigte ſich die ſchöne Kunſt nicht eher, als nachdem der herrliche Bund der Lombarden zerriſſen war, Florenz ſich den Medicäern unterworfen, und der Geiſt der Unabhängigkeit in allen jenen muthvollen Städten einer unrühmlichen Ergebung Platz gemacht hatte. Es iſt beynahe überflüſſig, noch an das Beyſpiel der neuern Nationen zu erinnern, deren Verfeinerung in demſelben Verhältniſſe zunahm, als ihre Selbſtſtändigkeit endigte. Wohin wir immer in der vergangenen Welt unſre Augen richten, da finden wir, daſs Geſchmack und Freyheit einander fliehen, und daſs die Schönheit nur auf den Untergang heroiſcher Tugenden ihre Herrſchaft gründet.

Und doch iſt gerade dieſe Energie des Charakters, mit welcher die äſthetiſche Kultur gewöhnlich erkauft wird, die wirkſamſte Feder alles Groſsen und Treflichen im Menſchen, deren Mangel kein anderer wenn auch noch ſo groſser Vorzug erſetzen kann. Hält man ſich alſo

einzig nur an das, was die bisherigen Erfahrungen über den Einfluſs der Schönheit lehren, ſo kann man in der That nicht ſehr aufgemuntert ſeyn, Gefühle auszubilden, die der wahren Kultur des Menſchen ſo gefährlich ſind; und lieber wird man, auf die Gefahr der Rohigkeit und Härte, die ſchmelzende Kraft der Schönheit entbehren, als ſich bey allen Vortheilen der Verfeinerung ihren erſchlaffenden Wirkungen überliefert ſehen. Aber vielleicht iſt die Erfahrung der Richterſtuhl nicht, vor welchem ſich eine Frage wie dieſe ausmachen läſst, und ehe man ihrem Zeugniſs Gewicht einräumte, müſste erſt auſser Zweifel geſetzt ſeyn, daſs es dieſelbe Schönheit iſt, von der wir reden, und gegen welche jene Beyſpiele zeugen. Dieſs ſcheint aber einen Begriff der Schönheit voraus zu ſetzen, der eine andere Quelle hat, als die Erfahrung, weil durch denſelben erkannt werden ſoll, ob das, was in der Erfahrung ſchön heiſst, mit Recht dieſen Nahmen führe.

Dieſer reine Vernunftbegriff der Schönheit, wenn ein ſolcher ſich aufzeigen lieſse, müſste alſo — weil er aus keinem wirklichen Falle geſchöpft werden kann, vielmehr unſer Urtheil über jeden wirklichen Fall erſt berichtigt und leitet — auf dem Wege der Abſtraktion geſucht, und ſchon aus der Möglichkeit der ſinnlichvernünftigen Natur gefolgert werden können: mit einem Wort: die Schönheit müſste ſich als eine nothwendige Bedingung der Menſchheit aufzeigen laſſen. Zu dem reinen Begriff der Menſchheit müſſen wir uns alſo nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zuſtände einzelner Menſchen, aber niemals die Menſchheit zeigt, ſo müſſen wir aus dieſen ihren individuellen und wandelbaren Erſcheinungsarten das Abſolute und Bleibende zu entdecken, und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der nothwendigen Bedingungen ihres Daſeyns zu bemächtigen ſuchen. Zwar wird uns dieſer tranſcendentale Weg eine Zeitlang

aus dem traulichen Kreis der Erſcheinungen und aus der lebendigen Gegenwart der Dinge entfernen und auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen, aber wir ſtreben ja nach einem feſten Grund der Erkenntniſs, den nichts mehr erſchüttern ſoll, und wer ſich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.

Eilfter Brief.

Wenn die Abſtraktion ſo hoch als ſie immer kann hinaufſteigt, ſo gelangt ſie zu zwey letzten Begriffen, bey denen ſie ſtille ſtehen und ihre Grenzen bekennen muſs. Sie unterſcheidet in dem Menſchen etwas, das bleibt, und etwas, das ſich unaufhörlich verändert. Das bleibende nennt ſie ſeine Perſon, das wechſelnde ſeinen Zuſtand.

Perſon und Zuſtand — das Selbſt und ſeine Beſtimmungen — die wir uns in dem nothwendigen Weſen als Eins und daſſelbe denken, ſind ewig Zwey in dem endlichen. Bey aller Beharrung der Perſon wechſelt der Zuſtand, bey allem Wechſel des Zuſtands beharret die Perſon. Wir gehen von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Affekt zur Gleichgültigkeit, von der Uebereinſtimmung zum Widerſpruch, aber wir ſind doch immer, und was unmittelbar aus uns folgt, bleibt.

In dem abſoluten Subjekt allein beharren mit der Perſönlichkeit auch alle ihre Beſtimmungen, weil ſie aus der Perſönlichkeit flieſsen. Alles was die Gottheit iſt, iſt ſie deswegen, weil ſie iſt; ſie iſt folglich alles auf ewig, weil ſie ewig iſt.

Da in dem Menſchen, als endlichem Weſen, Perſon und Zuſtand verſchieden ſind, ſo kann ſich weder der Zuſtand auf die Perſon, noch die Perſon auf den Zuſtand gründen. Wäre das letztere, ſo müſste die Perſon ſich verändern; wäre das erſtere, ſo müſste der Zuſtand beharren; alſo in jedem Fall entweder die Perſönlichkeit oder die Endlichkeit aufhören. Nicht, weil wir denken, wollen, empfinden, ſind wir; nicht weil wir ſind, denken, wollen, empfinden wir. Wir ſind, weil wir ſind; wir empfinden, denken und wollen, weil auſſer uns noch etwas anderes iſt.

Die Perſon alſo muſs ihr eigener Grund ſeyn, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung flieſsen; und

so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seyns, d. i. die Freyheit. Der Zustand muss einen Grund haben; er muss, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, erfolgen; und so hätten wir fürs zweyte die Bedingung alles abhängigen Seyns oder Werdens, die Zeit. Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens: ist ein identischer Satz, denn er sagt nichts anders, als: die Folge ist die Bedingung, dass etwas erfolgt.

Die Person, die sich in dem ewig beharrenden ICH und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grund liegen muss. Etwas muss sich verändern, wenn Veränderung seyn soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung seyn. Indem wir sagen, die Blume blühet und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Ver-

wandlung, und leihen ihr gleichſam eine Perſon, an der ſich jene beyden Zuſtände offenbaren. Daſs der Menſch erſt wird, iſt kein Einwurf, denn der Menſch iſt nicht blos Perſon überhaupt, ſondern Perſon, die ſich in einem beſtimmten Zuſtand befindet. Aller Zuſtand aber, alles beſtimmte Daſeyn entſteht in der Zeit, und ſo muſs alſo der Menſch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig iſt. Ohne die Zeit, das heiſst, ohne es zu werden, würde er nie ein beſtimmtes Weſen ſeyn; ſeine Perſönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That exiſtiren. Nur durch die Folge ſeiner Vorſtellungen wird das beharrliche Ich ſich ſelbſt zur Erſcheinung.

Die Materie der Thätigkeit alſo, oder die Realität, welche die höchſte Intelligenz aus ſich ſelber ſchöpft, muſs der Menſch erſt e m p f a n g e n, und zwar empfängt er dieſelbe als etwas auſſer ihm befindliches im Raume, und als etwas

in ihm wechſelndes in der Zeit, auf dem Wege der Wahrnehmung. Dieſen in ihm wechſelnden Stoff begleitet ſein niemals wechſelndes Ich — und in allem Wechſel beſtändig Er ſelbſt zu bleiben, alle Wahrnehmungen zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntniſs, und jede ſeiner Erſcheinungsarten in der Zeit zum Geſetz für alle Zeiten zu machen, iſt die Vorſchrift, die durch ſeine vernünftige Natur ihm gegeben iſt. Nur indem er ſich verändert, exiſtirt er; nur indem er unveränderlich bleibt, exiſtirt er. Der Menſch, vorgeſtellt in ſeiner Vollendung, wäre demnach die beharrliche Einheit, die in den Fluthen der Veränderung ewig dieſelbe bleibt.

Ob nun gleich ein unendliches Weſen, eine Gottheit, nicht werden kann, ſo muſs man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichſte Merkmal der Gottheit abſolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen) und abſolute Einheit des Erſchei-

nens (Nothwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgethan in den Sinnen.

Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloss die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeusserung; und solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbstthätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als dass sie ihn, der ohne sie bloss Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, dass sie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er bloss empfindet, bloss begehrt und aus blosser Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter die-

ſem Namen bloſs den formloſen Inhalt der Zeit verſtehen. Seine Sinnlichkeit iſt es zwar allein, die ſein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur ſeine Perſönlichkeit iſt es, die ſein Wirken zu dem ſeinigen macht. Um alſo nicht bloſs Welt zu ſeyn, muſs er der Materie Form ertheilen; um nicht bloſs Form zu ſeyn, muſs er der Anlage, die er in ſich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklichet die Form, wenn er die Zeit erſchafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit ſeines Ichs die Mannichfaltigkeit der Welt gegenüber ſtellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechſel behauptet, und die Mannichfaltigkeit der Welt der Einheit ſeines Ichs unterwürfig macht.

Hieraus flieſsen nun zwey entgegengeſetzte Anforderungen an den Menſchen, die zwey Fundamentalgeſetze der ſinnlich vernünftigen Natur. Das erſte dringt auf abſolute Realität: er ſoll alles zur Welt

machen, was bloſs Form iſt, und alle ſeine Anlagen zur Erſcheinung bringen: das zweyte dringt auf abſolute Formalität: er ſoll alles in ſich vertilgen, was bloſs Welt iſt, und Uebereinſtimmung in alle ſeine Veränderungen bringen; mit andern Worten: er ſoll alles innre veräuſsern und alles äuſſere formen. Beyde Aufgaben, in ihrer höchſten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriff der Gottheit zurücke, von dem ich ausgegangen bin.

Zwölfter Brief.

Zur Erfüllung dieser doppelten Aufgabe, das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche ausser uns dem Gesetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen, werden wir durch zwey entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt. Der erste dieser Triebe, den ich den sinnlichen nennen will, geht aus von dem physischen Daseyn des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur, und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen: nicht ihm Materie zu geben, weil dazu schon eine freye Thätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt, und von Sich, dem Beharrlichen, unterscheidet. Materie aber heifst hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt;

mithin fodert dieser Trieb, dass Veränderung sey, dass die Zeit einen Inhalt habe. Dieser Zustand der bloss erfüllten Zeit heisst Empfindung, und er ist es allein, durch den sich das physische Daseyn verkündigt.

Da alles, was in der Zeit ist, nach einander ist, so wird dadurch, dass etwas ist, alles andere ausgeschlossen. Indem man auf einem Instrument einen Ton greift, ist unter allen Tönen, die es möglicher weise angeben kann, nur dieser einzige wirklich; indem der Mensch das Gegenwärtige empfindet, ist die ganze unendliche Möglichkeit seiner Bestimmungen auf diese einzige Art des Daseyns beschränkt. Wo also dieser Trieb ausschliessend wirkt, da ist nothwendig die höchste Begrenzung vorhanden; der Mensch ist in diesem Zustande nichts als eine Grössen-Einheit, ein erfüllter Moment der Zeit — oder vielmehr Er ist nicht, denn seine Persönlichkeit ist solange aufgehoben, als ihn die Empfin-

dung beherrſcht, und die Zeit mit ſich fortreiſst *).

Soweit der Menſch endlich iſt, erſtreckt ſich das Gebiet dieſes Triebs; und da alle Form nur an einer Materie, alles abſolute nur durch das Medium der Schranken erſcheint, ſo iſt es freylich der ſinnliche Trieb, an dem zuletzt die ganze Erſcheinung der Menſchheit befeſtiget iſt. Aber, obgleich er allein die Anlagen

*) Die Sprache hat für dieſen Zuſtand der Selbſtloſigkeit unter der Herrſchaft der Empfindung den ſehr treffenden Ausdruck: auſſer ſich ſeyn, das heiſst, auſſer ſeinem Ich ſeyn. Obgleich dieſe Redensart nur da ſtatt findet, wo die Empfindung zum Affekt, und dieſer Zuſtand durch ſeine längere Dauer mehr bemerkbar wird, ſo iſt doch jeder auſſer ſich, ſolange er nur empfindet. Von dieſem Zuſtande zur Beſonnenheit zurückkehren, nennt man eben ſo richtig: in ſich gehen, das heiſst, in ſein Ich zurückkehren, ſeine Perſon wieder herſtellen. Von einem, der in Ohnmacht liegt, ſagt man nicht: er iſt auſſer ſich, ſondern: er iſt von ſich, d. h. er iſt ſeinem Ich geraubt, da jener nur nicht in demſelben iſt. Daher iſt derjenige, der aus einer Ohnmacht zurückkehrte, bloſs bey ſich, welches ſehr gut mit dem Auſſer ſich ſeyn beſtehen kann.

der Menschheit weckt und entfaltet, so ist er es doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht. Mit unzerreißbaren Banden fesselt er den höher strebenden Geist an die Sinnenwelt, und von ihrer freyesten Wanderung ins Unendliche ruft er die Abstraktion in die Grenzen der Gegenwart zurücke. Der Gedanke zwar darf ihm augenblicklich entfliehen, und ein fester Wille setzt sich seinen Foderungen sieghaft entgegen; aber bald tritt die unterdrückte Natur wieder in ihre Rechte zurück, um auf Realität des Daseyns, auf einen Inhalt unsrer Erkenntnisse, und auf einen Zweck unsers Handelns zu dringen.

Der zweyte jener Triebe, den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem absoluten Daseyn des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur, und ist bestrebt, ihn in Freyheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen, und bey allem Wechsel des Zustands seine Person zu

behaupten. Da nun die letztere, als abſolute und untheilbare Einheit, mit ſich ſelbſt nie im Widerſpruch ſeyn kann, da wir an alle Ewigkeit wir ſind, ſo kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Perſönlichkeit dringt, nie etwas anders fodern, als was er in alle Ewigkeit fodern muſs; er entſcheidet alſo für immer wie er für jetzt entſcheidet, und gebietet für jetzt was er für immer gebietet. Er umfaſst mithin die ganze Folge der Zeit, das iſt ſoviel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf, er will, daſs das Wirkliche nothwendig und ewig, und daſs das Ewige und Nothwendige wirklich ſey: mit andern Worten: er dringt auf Wahrheit und auf Recht.

Wenn der erſte nur Fälle macht, ſo giebt der andre Geſetze; Geſetze für jedes Urtheil, wenn es Erkenntniſſe, Geſetze für jeden Willen, wenn es Thaten betrifft. Es ſey nun, daſs wir einen Gegenſtand erkennen, daſs wir einem

Zuſtande unſers Subjekts objektive Gültigkeit beylegen, oder daſs wir aus Erkenntniſſen handeln, daſs wir das Objektive zum Beſtimmungsgrund unſers Zuſtandes machen — in beyden Fällen reiſſen wir dieſen Zuſtand aus der Gerichtsbarkeit der Zeit, und geſtehen ihm Realität für alle Menſchen und alle Zeiten, d. i. Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu. Das Gefühl kann bloſs ſagen: das iſt wahr für dieſes Subjekt und in dieſem Moment, und ein anderer Moment, ein anderes Subjekt kann kommen, das die Auſſage der gegenwärtigen Empfindung zurück nimmt. Aber wenn der Gedanke einmal ausſpricht: das iſt, ſo entſcheidet er für immer und ewig, und die Gültigkeit ſeines Ausſpruchs iſt durch die Perſönlichkeit ſelbſt verbürgt, die allem Wechſel Trotz bietet. Die Neigung kann bloſs ſagen: das iſt für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfniſs gut, aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfniſs wird die Veränderung mit ſich fortreiſ-

ſen, und was du jetzt feurig begehrſt, dereinſt zum Gegenſtand deines Abſcheues machen. Wenn aber das moraliſche Gefühl ſagt: das ſoll ſeyn, ſo entſcheidet es für immer und ewig — wenn du Wahrheit bekennſt, weil ſie Wahrheit iſt, und Gerechtigkeit ausübſt, weil ſie Gerechtigkeit iſt, ſo haſt du einen einzelnen Fall zum Geſetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt.

Wo alſo der Formtrieb die Herrſchaft führt, und das reine Objekt in uns handelt, da iſt die höchſte Erweiterung des Seyns, da verſchwinden alle Schranken, da hat ſich der Menſch aus einer Gröſſen-Einheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beſchränkte, zu einer Ideen-Einheit erhoben, die das ganze Reich der Erſcheinungen unter ſich faſst. Wir ſind bey dieſer Operation nicht mehr in der Zeit, ſondern die Zeit iſt in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir ſind nicht mehr Individuen, ſondern

Gattung; das Urtheil aller Geiſter iſt durch das unſrige ausgeſprochen, die Wahl aller Herzen iſt repräſentiert durch unſre That.

Drey-

Dreyzehnter Brief.

Beym erften Anblick fcheint nichts einander mehr entgegen gefetzt zu feyn, als die Tendenzen diefer beyden Triebe, indem der eine auf Veränderung, der andre auf Unveränderlichkeit dringt. Und doch find es diefe beyden Triebe, die den Begriff der Menfchheit erfchöpfen, und ein dritter Grundtrieb, der beyde vermitteln könnte, ift fchlechterdings ein undenkbarer Begriff. Wie werden wir alfo die Einheit der menfchlichen Natur wieder herftellen, die durch diefe urfprüngliche und radikale Entgegenfetzung völlig aufgehoben fcheint?

Wahr ift es, ihre Tendenzen widerfprechen fich, aber was wohl zu bemerken ift, nicht in denfelben Objekten, und was nicht aufeinander trifft, kann nicht gegeneinander ftofsen. Der finnliche Trieb fodert zwar Veränderung, aber er fodert nicht, dafs fie auch auf

die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daſs ein Wechsel der Grundsätze sey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daſs mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daſs Identität der Empfindung sey. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie demohngeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freye Uebertretung der Natur, indem sie sich selbst misverstehn, und ihre Sphären verwirren *).

*) Sobald man einen ursprünglichen, mithin nothwendigen Antagonism beyder Triebe behauptet, so ist freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menschen zu erhalten, als daſs man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann bloſs Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt noch ewig fort getheilt. Die Unterordnung muſs allerdings seyn, aber wechselseitig: denn wenn gleich die Schranken nie das absolute begründen können, also die Freyheit nie von der Zeit abhängen kann, so ist es eben so gewiſs, daſs das absolute durch sich selbst nie die Schranken begründen, daſs der Zustand in der Zeit nicht von der Freyheit abhängen kann. Beyde Principien sind einan-

Ueber dieſe zu wachen, und einem jeden dieſer beyden Triebe ſeine Grenzen zu

der alſo zugleich ſubordiniert und coordiniert, d. h. ſie ſtehen in Wechſelwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form. (Dieſen Begriff der Wechſelwirkung und die ganze Wichtigkeit deſſelben findet man vortrefflich auseinander geſetzt in Fichte's Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Leipzig 1794). Wie es mit der Perſon im Reich der Ideen ſtehe, wiſſen wir freylich nicht; aber daſs ſie, ohne Materie zu empfangen, in dem Reiche der Zeit ſich nicht offenbaren könne, wiſſen wir gewiſs; in dieſem Reiche alſo wird die Materie nicht bloſs unter der Form, ſondern auch neben der Form, und unabhängig von derſelben, etwas zu beſtimmen haben. So nothwendig es alſo iſt, daſs das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entſcheide, eben ſo nothwendig iſt es, daſs die Vernunft im Gebiet des Gefühls ſich nichts zu beſtimmen anmaaſse. Schon indem man jedem von beyden ein Gebiet zuſpricht, ſchlieſst man das andere davon aus, und ſetzt jedem eine Grenze, die nicht anders als zum Nachtheile beyder überſchritten werden kann.

In einer Tranſcendental-Philoſophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreyen, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt

ſichern, iſt die Aufgabe der Kultur, die alſo beyden eine gleiche Gerechtigkeit ſchuldig iſt, und nicht bloſs den vernünftigen Trieb gegen den ſinnlichen, ſondern auch dieſen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geſchäft iſt alſo doppelt: erſtlich: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freyheit zu verwahren: zweytens: die Perſönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen ſicher zu ſtellen. Jenes erreicht ſie durch Ausbildung des Gefühlvermögens, dieſes durch Ausbildung des Vernunftvermögens.

Da die Welt ein Ausgedehntes in der Zeit, Veränderung, iſt, ſo wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menſchen mit der Welt in Ver-

man ſich gar leicht, das Materielle ſich bloſs als Hinderniſs zu denken, und die Sinnlichkeit, weil ſie gerade bey dieſem Geſchäfte im Wege ſteht, in einem nothwendigen Widerſpruch mit der Vernunft vorzuſtellen. Eine ſolche Vorſtellungsart liegt zwar auf keine Weiſe im Geiſte des Kantiſchen Syſtems, aber im Buchſtaben deſſelben könnte ſie gar wohl liegen.

bindung setzt, gröſstmöglichste Veränderlichkeit und Extensität seyn müssen. Da die Person das Bestehende in der Veränderung ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches sich dem Wechsel entgegensetzen soll, gröſstmöglichste Selbstständigkeit und Intensität seyn müssen. Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freyheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Form schafft er ausser sich. Seine Kultur wird also darinn bestehen: erstlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen, und auf Seiten des Gefühls die Passivität aufs höchste zu treiben: zweytens dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben,

und auf Seiten der Vernunft die Aktivität aufs höchste zu treiben. Wo beyde Eigenschaften sich vereinigen, da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Daseyn die höchste Selbstständigkeit und Freyheit verbinden, und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.

Dieses Verhältniſs nun kann der Mensch umkehren, und dadurch auf eine zweyfache Weise seine Bestimmung verfehlen. Er kann die Intensität, welche die thätige Kraft erheischt, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtriebe vorgreifen, und das empfangende Vermögen zum bestimmenden machen. Er kann die Extensität, welche der leidenden Kraft gebührt, der thätigen zutheilen, durch den Formtrieb dem Stofftriebe vorgreifen, und dem empfangenden Vermögen das bestimmende unterschieben. In dem ersten Fall wird er

nie Er ſelbſt, in dem zweyten wird er nie etwas Anders ſeyn; mithin eben darum in beyden Fällen keines von beyden folglich — Null ſeyn *).

*) Der ſchlimme Einfluſs einer überwiegenden Senſualität auf unſer Denken und Handeln fällt jedermann leicht in die Augen; nicht ſo leicht, ob er gleich eben ſo häufig vorkommt und eben ſo wichtig iſt, der nachtheilige Einfluſs einer überwiegenden Rationalität auf unſre Erkenntniſs und auf unſer Betragen. Man erlaube mir daher aus der groſsen Menge der hieher gehörenden Fälle nur zwey in Erinnerung zu bringen, welche den Schaden einer, der Anſchauung und Empfindung vorgreifenden Denk- und Willenskraft ins Licht ſetzen können.

Eine der vornehmſten Urſachen, warum unſre Natur-Wiſſenſchaften ſo langſame Schritte machen, iſt offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologiſchen Urtheilen, bey denen ſich, ſobald ſie conſtitutiv gebraucht werden, das beſtimmende Vermögen dem empfangenden unterſchiebt. Die Natur mag unſre Organe noch ſo nachdrücklich und noch ſo vielfach berühren — alle ihre Mannichfaltigkeit iſt verloren für uns, weil wir nichts in ihr ſuchen, als was wir in ſie hineingelegt haben, weil wir ihr nicht erlauben, ſich gegen uns herein zu bewegen, ſondern vielmehr mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen ſie heraus ſtreben. Kommt

Wird nehmlich der ſinnliche Trieb beſtimmend, macht der Sinn den Geſetz-

alsdann in Jahrhunderten einer, der ſich ihr mit ruhigen, keuſchen und offenen Sinnen naht, und deswegen auf eine Menge von Erſcheinungen ſtöſst, die wir bey unſrer Prävention überſehen haben, ſo erſtaunen wir höchlich darüber, daſs ſo viele Augen bey ſo hellem Tag nichts bemerkt haben ſollen. Dieſes voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beyſammen hat, die ſie ausmachen ſollen, dieſe gewaltthätige Uſurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo ſie nicht unbedingt zu gebieten hat, iſt der Grund der Unfruchtbarkeit ſo vieler denkenden Köpfe für das Beſste der Wiſſenſchaft, und es iſt ſchwer zu ſagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unſerer Kenntniſſe mehr geſchadet haben.

Eben ſo ſchwer dürfte es zu beſtimmen ſeyn, ob unſre praktiſche Philanthropie mehr durch die Heftigkeit unſrer Begierden, oder durch die Rigidität unſrer Grundſätze, mehr durch den Egoiſm unſrer Sinne, oder durch den Egoiſm unſrer Vernunft geſtört und erkältet wird. Um uns zu theilnehmenden, hülfreichen, thätigen Menſchen zu machen, müſſen ſich Gefühl und Charakter miteinander vereinigen, ſo wie, um uns Erfahrung zu verſchaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verſtandes zu-

geber, und unterdrückt die Welt die Perſon, ſo hört ſie in demſelhen Ver-

ſammentreffen muſs. Wie können wir bey noch ſo lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menſchlich gegen andere ſeyn, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unſrigen zu machen? Dieſes Vermögen aber wird, ſowohl in der Erziehung die wir empfangen, als in der, die wir ſelbſt uns geben, in demſelben Maaſse unterdrückt, als man die Macht der Begierden zu brechen, und den Charakter durch Grundſätze zu befeſtigen ſucht. Weil es Schwierigkeit koſtet, bey aller Regſamkeit des Gefühls ſeinen Grundſätzen treu zu bleiben, ſo ergreift man das bequemere Mittel, durch Abſtumpfung der Gefühle den Charakter ſicher zu ſtellen; denn freylich iſt es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen muthigen und rüſtigen Feind zu beherrſchen. In dieſer Operation beſteht dann auch gröſstentheils das, was man einen Menſchen formieren nennt; und zwar im beſsten Sinne des Worts, wo es Bearbeitung des innern, nicht blos des äuſſern Menſchen bedeutet. Ein ſo formierter Menſch wird freylich davor geſichert ſeyn, rohe Natur zu ſeyn und als ſolche zu erſcheinen; er wird aber zugleich gegen alle Empſindungen der Natur durch Grundſätze geharniſcht ſeyn, und die Menſchheit von auſſen wird ihm eben ſo wenig als

hältniſſe auf, Objekt zu ſeyn, als ſie Macht wird. Sobald der Menſch nur Inhalt der Zeit iſt, ſo iſt Er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit ſeiner Perſönlichkeit iſt auch ſein Zuſtand aufgehoben, weil beydes Wechſelbegriffe ſind — weil die Veränderung ein Beharrliches, und die begrenzte Realität eine

die Menſchheit von innen beykommen können.

Es iſt ein ſehr verderblicher Miſsbrauch, der von dem Ideal der Vollkommenheit gemacht wird, wenn man es bey der Beurtheilung anderer Menſchen, und in den Fällen, wo man für ſie wirken ſoll, in ſeiner ganzen Strenge zum Grund legt. Jenes wird zur Schwärmerey, dieſes zur Härte und zur Kaltſinnigkeit führen. Man macht ſich freylich ſeine geſellſchaftlichen Pflichten ungemein leicht, wenn man dem wirklichen Menſchen, der unſre Hülfe auffodert, in Gedanken den Ideal-Menſchen unterſchiebt, der ſich wahrſcheinlich ſelbſt helfen könnte. Strenge gegen ſich ſelbſt mit Weichheit gegen andre verbunden, macht den wahrhaft vortrefflichen Charakter aus. Aber meiſtens wird der gegen andere weiche Menſch es auch gegen ſich ſelbſt, und der gegen ſich ſelbſt ſtrenge es auch gegen andere ſeyn; weich gegen ſich und ſtreng gegen andre iſt der verächtlichſte Charakter.

unendliche fodert. Wird der Formtrieb empfangend, das heifst, kommt die Denkkraft der Empfindung zuvor und unterfchiebt die Perfon fich der Welt, fo hört fie in demfelben Verhältnifs auf, felbftftändige Kraft und Subjekt zu feyn, als fie fich in den Platz des Objektes drängt, weil das Beharrliche die Veränderung, und die abfolute Realität zu ihrer Verkündigung Schranken fodert. Sobald der Menfch nur Form ift, fo hat er keine Form; und mit dem Zuftand ift folglich auch die Perfon aufgehoben. Mit einem Wort: nur infofern er felbftftändig ift, ift Realität auffer ihm, ift er empfänglich; nur infofern er empfänglich ift, ift Realität in ihm, ift er eine denkende Kraft.

Beyde Triebe haben alfo Einfchränkung, und infofern fie als Energieen gedacht werden, Abfpannung nöthig; jener, dafs er fich nicht ins Gebiet der Gefetzgebung, diefer, dafs er fich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe. Iene

Abſpannung des ſinnlichen Triebes darf aber keineswegs die Wirkung eines phyſiſchen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindungen ſeyn, welche überall nur Verachtung verdient; ſie muſs eine Handlung der Freyheit, eine Thätigkeit der Perſon ſeyn, die durch ihre moraliſche Intenſität jene ſinnliche mäſſigt, und durch Beherrſchung der Eindrücke ihnen an Tiefe nimmt, um ihnen an Fläche zu geben. Der Charakter muſs dem Temperament ſeine Grenzen beſtimmen, denn nur an den Geiſt darf der Sinn verlieren. Jene Abſpannung des Formtriebs darf eben ſo wenig die Wirkung eines geiſtigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- oder Willenskräfte ſeyn, welche die Menſchheit erniedrigen würde. Fülle der Empfindungen muſs ihre rühmliche Quelle ſeyn; die Sinnlichkeit ſelbſt muſs mit ſiegender Kraft ihr Gebiet behaupten, und der Gewalt widerſtreben, die ihr der Geiſt durch ſeine vorgreifende Thätigkeit gerne zufügen möchte. Mit

einem Wort: den Stofftrieb mufs die Perfönlichkeit, und den Formtrieb die Empfänglichkeit, oder die Natur, in feinen gehörigen Schranken halten.

Vierzehnter Brief.

Wir ſind nunmehr zu dem Begriff einer ſolchen Wechſel-Wirkung zwiſchen beyden Trieben geführt worden, wo die Wirkſamkeit des einen die Wirkſamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für ſich gerade dadurch zu ſeiner höchſten Verkündigung gelangt, daſs der andere thätig iſt.

Dieſes Wechſelverhältniſs beyder Triebe iſt zwar bloſs eine Aufgabe der Vernunft, die der Menſch nur in der Vollendung ſeines Daſeyns ganz zu löſen im Stand iſt. Es iſt im eigentlichſten Sinne des Worts die Idee ſeiner Menſchheit, mithin ein unendliches, dem er ſich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemals zu erreichen. „Er ſoll nicht auf Koſten ſeiner „Realität nach Form, und nicht auf Ko„ſten der Form nach Realität ſtreben;

„vielmehr ſoll er das abſolute Seyn durch „ein beſtimmtes, und das beſtimmte Seyn „durch ein unendliches ſuchen. Er ſoll „ſich eine Welt gegenüber ſtellen, weil „er Perſon iſt, und ſoll Perſon ſeyn, „weil ihm eine Welt gegenüber ſteht. „Er ſoll empfinden, weil er ſich bewuſst „iſt, und ſoll ſich bewuſst ſeyn, weil „er empfindet". — Daſs er dieſer Idee wirklich gemäſs, folglich, in voller Bedeutung des Worts, Menſch iſt, kann er nie in Erfahrung bringen, ſolange er nur Einen dieſer beyden Triebe ausſchlieſsend, oder nur Einen nach dem Andern befriedigt; denn ſolange er nur empfindet, bleibt ihm ſeine Perſon oder ſeine abſolute Exiſtenz, und ſolange er nur denkt, bleibt ihm ſeine Exiſtenz in der Zeit oder ſein Zuſtand Geheimniſs. Gäbe es aber Fälle, wo er dieſe doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er ſich zugleich ſeiner Freyheit bewuſst würde, und ſein Daſeyn empfände, wo er ſich zugleich als Materie fühlte, und als Geiſt kennen lernte, ſo hätte er in dieſen Fällen,

und ſchlechterdings nur in dieſen, eine vollſtändige Anſchauung ſeiner Menſchheit, und der Gegenſtand, der dieſe Anſchauung ihm verſchaffte, würde ihm zu einem Symbol ſeiner ausgeführten Beſtimmung, folglich (weil dieſe nur in der Allheit der Zeit zu erreichen iſt) zu einer Darſtellung des Unendlichen dienen.

Vorausgeſetzt, daſs Fälle dieſer Art in der Erfahrung vorkommen können, ſo würden ſie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beyden andern in ihm zuſammenwirken, einem jeden derſelben, einzeln betrachtet, entgegengeſetzt ſeyn, und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde. Der ſinnliche Trieb will, daſs Veränderung ſey, daſs die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daſs die Zeit aufgehoben, daſs keine Veränderung ſey. Derjenige Trieb alſo, in welchem beyde verbunden wirken, (es ſey mir einſtweilen, bis ich dieſe Benennung gerechtfer-

fertigt haben werde, vergönnt, ihn Spieltrieb zu nennen) der Spieltrieb also würde dahin gerichtet seyn, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Seyn, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.

Der sinnliche Trieb will bestimmt werden, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will selbst bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen: der Spieltrieb wird also bestrebt seyn, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.

Der sinnliche Trieb schliesst aus seinem Subjekt alle Selbstthätigkeit und Freyheit, der Formtrieb schliesst aus dem seinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausschliessung der Freyheit ist aber physische, Ausschliessung des Leidens ist moralische Nothwendigkeit. Beyde Triebe nöthigen also das Gemüth, jener durch Naturgesetze, dieser durch Gesetze

der Vernunft. Der Spieltrieb also, als in welchem beyde verbunden wirken, wird das Gemüth zugleich moralisch und physisch nöthigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nöthigung aufheben, und den Menschen, sowohl physisch als moralisch, in Freyheit setzen. Wenn wir jemand mit Leidenschaft umfassen, der unsrer Verachtung würdig ist, so empfinden wir peinlich die Nöthigung der Natur. Wenn wir gegen einen andern feindlich gesinnt sind, der uns Achtung abnöthigt, so empfinden wir peinlich die Nöthigung der Vernunft. Sobald er aber zugleich unsre Neigung interessiert und unsre Achtung sich erworben, so verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d. h. zugleich mit unsrer Neigung und mit unsrer Achtung zu spielen.

Indem uns ferner der sinnliche Trieb physisch, und der Formtrieb moralisch

nöthigt, ſo läſst jener unſre formale, dieſer unſre materiale Beſchaffenheit zufällig; das heiſst, es iſt zufällig, ob unſere Glückſeligkeit mit unſrer Vollkommenheit, oder ob dieſe mit jener übereinſtimmen werde. Der Spieltrieb alſo, in welchem beyde vereinigt wirken, wird zugleich unſre formale und unſre materiale Beſchaffenheit, zugleich unſre Vollkommenheit und unſre Glückſeligkeit zufällig machen; er wird alſo, eben weil er beyde zufällig macht, und weil mit der Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit verſchwindet, die Zufälligkeit in beyden wieder aufheben, mithin Form in die Materie und Realität in die Form bringen. In demſelben Maaſse als er den Empfindungen und Affekten ihren dynamiſchen Einfluſs nimmt, wird er ſie mit Ideen der Vernunft in Uebereinſtimmung bringen, und in demſelben Maaſse, als er den Geſetzen der Vernunft ihre moraliſche Nöthigung benimmt, wird er ſie mit dem Intereſſe der Sinne verſöhnen.

Fünfzehnter Brief.

Immer näher komm ich dem Ziel, dem ich Sie auf einem wenig ermunternden Pfade entgegen führe. Lassen Sie es Sich gefallen, mir noch einige Schritte weiter zu folgen, so wird ein desto freyerer Gesichtskreis sich aufthun, und eine muntre Aussicht die Mühe des Wegs vielleicht belohnen.

Der Gegenstand des sinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heisst Leben, in weitester Bedeutung; ein Begriff, der alles materiale Seyn, und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenstand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heisst Gestalt, sowohl in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung; ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derselben auf die Denkkräfte unter sich fasst. Der Gegenstand

des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgeſtellt, wird alſo lebende Geſtalt heiſsen können; ein Begriff, der allen äſthetiſchen Beſchaffenheiten der Erſcheinungen, und mit einem Worte dem, was man in weiteſter Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient.

Durch dieſe Erklärung, wenn es eine wäre, wird die Schönheit weder auf das ganze Gebiet des Lebendigen ausgedehnt, noch bloſs in dieſes Gebiet eingeſchloſſen. Ein Marmorblock, obgleich er leblos iſt und bleibt, kann darum nichts deſto weniger lebende Geſtalt durch den Architekt und Bildhauer werden; ein Menſch, wiewohl er lebt und Geſtalt hat, iſt darum noch lange keine lebende Geſtalt. Dazu gehört, daſs ſeine Geſtalt Leben und ſein Leben Geſtalt ſey. Solange wir über ſeine Geſtalt bloſs denken, iſt ſie leblos, bloſse Abſtraktion; ſolange wir ſein Leben bloſs fühlen, iſt es geſtaltlos, bloſse Impreſ-

sion. Nur indem seine Form in unsrer Empfindung lebt, und sein Leben in unserm Verstande sich formt, ist er lebende Gestalt, und diess wird überall der Fall seyn, wo wir ihn als schön beurtheilen.

Dadurch aber, dass wir die Bestandtheile anzugeben wissen, die in ihrer Vereinigung die Schönheit hervorbringen, ist die Genesis derselben auf keine Weise noch erklärt; denn dazu würde erfodert, dass man jene Vereinigung selbst begriffe, die uns, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem endlichen und unendlichen unerforschlich bleibt. Die Vernunft stellt aus transscendentalen Gründen die Foderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heisst, ein Spieltrieb seyn, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Nothwendigkeit, des Leidens mit der Freyheit den Begriff der Menschheit vollendet. Sie muss diese Foderung aufstellen, weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung

und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausſchlieſsende Thätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menſchliche Natur unvollendet läſst, und eine Schranke in derſelben begründet. Sobald ſie demnach den Ausſpruch thut: es ſoll eine Menſchheit exiſtieren, ſo hat ſie eben dadurch das Geſetz aufgeſtellt: es ſoll eine Schönheit ſeyn. Die Erfahrung kann uns beantworten, ob eine Schönheit iſt, und wir werden es wiſſen, ſobald ſie uns belehrt hat, ob eine Menſchheit iſt. Wie aber eine Schönheit ſeyn kann, und wie eine Menſchheit möglich iſt, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.

Der Menſch, wiſſen wir, iſt weder ausſchlieſsend Materie, noch iſt er ausſchlieſsend Geiſt. Die Schönheit, als Conſummation ſeiner Menſchheit, kann alſo weder ausſchlieſsend bloſses Leben ſeyn, wie von ſcharfſinnigen Beobachtern, die ſich zu genau an die Zeugniſſe der Erfahrung hielten, behauptet worden

ist, und wozu der Geschmack der Zeit sie gern herabziehen möchte; noch kann sie ausschließend bloße Gestalt seyn, wie von spekulativen Weltweisen, die sich zu weit von der Erfahrung entfernten, und von philosophierenden Künstlern, die sich in Erklärung derselben allzusehr durch das Bedürfniß der Kunst leiten ließen, geurtheilt worden ist *): sie ist das gemeinschaftliche Objekt beyder Triebe, das heißt, des Spieltriebs. Diese Nahmen rechtfertigt der Sprachgebrauch vollkommen, der alles das, was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist, und

*) Zum bloßen Leben macht die Schönheit Burke in seinen Phil. Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Zur bloßen Gestalt macht sie, soweit mir bekannt ist, jeder Anhänger des dogmatischen Systems, der über diesen Gegenstand je sein Bekenntniß ablegte: unter den Künstlern Raphael Mengs in seinen Gedanken über den Geschmack in der Mahlerey; andrer nicht zu gedenken. So wie in allem, hat auch in diesem Stück die kritische Philosophie den Weg eröffnet, die Empirie auf Principien, und die Spekulation zur Erfahrung zurück zu führen.

doch weder äuſserlich noch innerlich nöthigt, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen pflegt. Da ſich das Gemüth bey Anſchauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwiſchen dem Geſetz und Bedürfniſs befindet, ſo iſt es eben darum, weil es ſich zwiſchen beyden theilt, dem Zwange ſowohl des einen als des andern entzogen. Dem Stofftrieb wie dem Formtrieb iſt es mit ihren Foderungen ernſt, weil der eine ſich, beym Erkennen, auf die Wirklichkeit, der andre auf die Nothwendigkeit der Dinge bezieht; weil, beym Handeln, der erſte auf Erhaltung des Lebens, der zweyte auf Bewahrung der Würde, beyde alſo auf Wahrheit und Vollkommenheit gerichtet ſind. Aber das Leben wird gleichgültiger, ſo wie die Würde ſich einmiſcht, und die Pflicht nöthigt nicht mehr, ſobald die Neigung zieht: eben ſo nimmt das Gemüth die Wirklichkeit der Dinge, die materiale Wahrheit, freyer und ruhiger auf, ſobald ſolche der formalen Wahrheit, dem Geſetz der Nothwendigkeit, begegnet, und

fühlt sich durch Abstraktion nicht mehr angespannt, sobald die unmittelbare Anschauung sie begleiten kann. Mit einem Wort: indem es mit Ideen in Gemeinschaft kommt, verliert alles Wirkliche seinen Ernst, weil es klein wird, und indem es mit der Empfindung zusammen trifft, legt das Nothwendige den seinigen ab, weil es leicht wird.

Wird aber, möchten Sie längst schon versucht-gewesen seyn mir entgegen zu setzen, wird nicht das Schöne dadurch, dafs man es zum blofsen Spiel macht, erniedrigt, und den frivolen Gegenständen gleich gestellt, die von jeher im Besitz dieses Nahmens waren? Widerspricht es nicht dem Vernunftbegriff und der Würde der Schönheit, die doch als ein Instrument der Kultur betrachtet wird, sie auf ein blofses Spiel einzuschränken, und widerspricht es nicht dem Erfahrungsbegriffe des Spiels, das mit Ausschliefsung alles Geschmackes zusammen bestehen kann, es blofs auf Schönheit einzuschränken?

Aber was heiſst denn ein bloſses Spiel, nachdem wir wiſſen, daſs unter allen Zuſtänden des Menſchen gerade das Spiel und nur das Spiel es iſt, was ihn vollſtändig macht, und ſeine doppelte Natur auf einmal entfaltet? Was Sie, nach Ihrer Vorſtellung der Sache, Einſchränkung nennen, das nenne ich, nach der meinen, die ich durch Beweiſe gerechtfertigt habe, Erweiterung. Ich würde alſo vielmehr gerade umgekehrt ſagen: mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen iſt es dem Menſchen nur ernſt, aber mit der Schönheit ſpielt er. Freylich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange ſind, und die ſich gewöhnlich nur auf ſehr materielle Gegenſtände richten; aber in dem wirklichen Leben würden wir auch die Schönheit vergebens ſuchen, von der hier die Rede iſt. Die wirklich vorhandene Schönheit iſt des wirklich vorhandenen Spieltriebes werth; aber durch das Ideal der Schönheit, welches

die Vernunft aufſtellt, iſt auch ein Ideal des Spieltriebes aufgegeben, das der Menſch in allen ſeinen Spielen vor Augen haben ſoll.

Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menſchen auf dem nehmlichen Wege ſucht, auf dem er ſeinen Spieltrieb befriedigt. Wenn ſich die griechiſchen Völkerſchaften in den Kampfſpielen zu Olympia an den unblutigen Wettkämpfen der Kraft, der Schnelligkeit, der Gelenkigkeit und an dem edlern Wechſelſtreit der Talente ergötzen, und wenn das römiſche Volk an dem Todeskampf eines erlegten Gladiators oder ſeines libyſchen Gegners ſich labt, ſo wird es uns aus dieſem einzigen Zuge begreiflich, warum wir die Idealgeſtalten einer Venus, einer Juno, eines Apolls, nicht in Rom, ſondern in Griechenland aufſuchen müſſen *). Nun

*) Wenn man (um bey der neuern Welt ſtehen zu bleiben) die Wettrennen in London, die Stiergefechte in Madrid, die Spectacles in dem ehe-

ſpricht aber die Vernunft: das Schöne ſoll nicht bloſses Leben und nicht bloſse Geſtalt, ſondern lebende Geſtalt, das iſt, Schönheit ſeyn; indem ſie ja dem Menſchen das doppelte Geſetz der abſoluten Formalität und der abſoluten Realität diktiert. Mithin thut ſie auch den Ausſpruch: der Menſch ſoll mit der Schönheit nur ſpielen, und er ſoll nur mit der Schönheit ſpielen.

Denn, um es endlich auf einmal herauszuſagen, der Menſch ſpielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Menſch iſt, und er iſt nur da ganz Menſch, wo er ſpielt. Dieſer Satz, der in dieſem Augenblicke vielleicht pa-

maligen Paris, die Gondelrennen in Venedig, die Thierhatzen in Wien, und das frohe ſchöne Leben des Korſo in Rom gegeneinander hält, ſo kann es nicht ſchwer ſeyn, den Geſchmack dieſer verſchiedenen Völker gegeneinander zu nüancieren. Indeſſen zeigt ſich unter den Volksſpielen in dieſen verſchiedenen Ländern weit weniger Einförmigkeit als unter den Spielen der feinern Welt in eben dieſen Ländern, welches leicht zu erklären iſt.

radox erscheint, wird eine grosse und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erst dahin gekommen seyn werden, ihn auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwürigern Lebenskunst tragen. Aber dieser Satz ist auch nur in der Wissenschaft unerwartet; längst schon lebte und wirkte er in der Kunst, und in dem Gefühle der Griechen, ihrer vornehmsten Meister; nur dass sie in den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit desselben geleitet liessen sie sowohl den Ernst und die Arbeit, welche die Wangen der Sterblichen furchen, als die nichtige Lust, die das leere Angesicht glättet, aus der Stirne der seligen Götter verschwinden, gaben die ewig zufriedenen von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frey, und machten den Müssiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Loose des Götterstandes: ein blos menschlicherer

Nahme für das freyefte und erhabenfte Seyn. Sowohl der materielle Zwang der Naturgefetze, als der geiftige Zwang der Sittengefetze verlor fich in ihrem höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beyde Welten zugleich umfafste, und aus der Einheit jener beyden Nothwendigkeiten gieng ihnen erft die wahre Freyheit hervor. Befeelt von diefem Geifte löfchten fie aus den Gefichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus, oder beffer, fie machten beyde unkenntlich, weil fie beyde in dem innigften Bund zu verknüpfen wufsten. Es ift weder Anmuth noch ift es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludovifi zu uns fpricht; es ift keines von beyden, weil es beydes zugleich ift. Indem der weibliche Gott unfre Anbetung heifcht, entzündet das gottgleiche Weib unfre Liebe; aber indem wir uns der himmlifchen Holdfeligkeit aufgelöft hingeben, fchreckt die himmlifche Selbftgenügfamkeit uns zurück. In fich felbft ruhet und wohnt

die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, und als wenn sie jenseits des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstand; da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöfse, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte. Durch jenes unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch dieses in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Nahmen hat.

Sechzehnter Brief.

Aus der Wechſelwirkung zwey entgegengeſetzter Triebe, und aus der Verbindung zwey entgegengeſetzter Principien haben wir das Schöne hervorgehen ſehen, deſſen höchſtes Ideal alſo in dem möglichſtvollkommenſten Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form wird zu ſuchen ſeyn. Dieſes Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Uebergewicht des Einen Elements über das andere übrig bleiben, und das höchſte was die Erfahrung leiſtet, wird in einer Schwankung zwiſchen beyden Principien beſtehen, wo bald die Realität bald die Form überwiegend iſt. Die Schönheit in der Idee iſt alſo ewig nur eine untheilbare einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine dop-

pelte seyn, weil bey einer Schwankung das Gleichgewicht auf eine doppelte Art nehmlich diesseits und jenseits, kann übertreten werden.

Ich habe in einem der vorhergehenden Briefe bemerkt, auch läſst es sich aus dem Zusammenhange des bisherigen mit strenger Nothwendigkeit folgern, daſs von dem Schönen zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung zu erwarten sey: eine auflösende, um sowohl den sinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten: eine anspannende, um beyde in ihrer Kraft zu erhalten. Diese beyden Wirkungsarten der Schönheit sollen aber, der Idee nach, schlechterdings nur eine einzige seyn. Sie soll auflösen, dadurch daſs sie beyde Naturen gleichförmig anspannt, und soll anspannen, dadurch daſs sie beyde Naturen gleichförmig auflöst. Dieses folgt schon aus dem Begriff einer Wechselwirkung, vermöge dessen beyde Theile einander zugleich nothwendig be-

dingen, und durch einander bedingt werden, und deren reinstes Produkt die Schönheit ist. Aber die Erfahrung bietet uns kein Beyspiel einer so vollkommenen Wechselwirkung dar, sondern hier wird jederzeit, mehr oder weniger das Uebergewicht einen Mangel und der Mangel ein Uebergewicht begründen. Was also in dem Ideal-Schönen nur in der Vorstellung unterschieden wird, das ist in dem Schönen der Erfahrung der Existenz nach verschieden. Das Idealschöne, obgleich untheilbar und einfach zeigt in verschiedener Beziehung sowohl eine schmelzende als energische Eigenschaft; in der Erfahrung giebt es eine schmelzende und energische Schönheit. So ist es und so wird es in allen den Fällen seyn, wo das Absolute in die Schranken der Zeit gesetzt ist, und Ideen der Vernunft in der Menschheit realisirt werden sollen. So denkt der reflektirende Mensch sich die Tugend, die Wahrheit, die Glückseligkeit; aber der handelnde Mensch wird blos Tugenden üben, blos

Wahrheiten fassen, bloss glückselige Tage geniessen. Diese auf jene zurück zu führen — an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntniss, an die Stelle des Glückes die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen.

Die energische Schönheit kann den Menschen eben so wenig vor einem gewissen Ueberrest von Wildheit und Härte bewahren, als ihn die schmelzende vor einem gewissen Grade der Weichlichkeit und Entnervung schützt. Denn da die Wirkung der erstern ist, das Gemüth sowohl im physischen als moralischen anzuspannen und seine Schnellkraft zu vermehren, so geschieht es nur gar zu leicht, dass der Widerstand des Temperaments und Charakters die Empfänglichkeit für Eindrücke mindert, dass auch die zärtere Humanität eine Unterdrückung erfährt,

die nur die rohe Natur treffen ſollte, und daſs die rohe Natur an einem Kraftgewinn Theil nimmt, der nur der freyen Perſon gelten ſollte; daher findet man in den Zeitaltern der Kraft und der Fülle das wahrhaft Groſse der Vorſtellung mit dem Giganteſken und Abentheuerlichen, und das Erhabene der Geſinnung mit den ſchauderhafteſten Ausbrüchen der Leidenſchaft gepaart; daher wird man in den Zeitaltern der Regel und der Form die Natur eben ſo oft unterdrückt als beherrſcht, eben ſo oft beleidigt als übertroffen finden. Und weil die Wirkung der ſchmelzenden Schönheit iſt, das Gemüth im moraliſchen wie im phyſiſchen aufzulöſen, ſo begegnet es eben ſo leicht, daſs mit der Gewalt der Begierden auch die Energie der Gefühle erſtickt wird, und daſs auch der Charakter einen Kraftverluſt theilt, der nur die Leidenſchaft treffen ſollte: daher wird man in den ſogenannten verfeinerten Weltaltern Weichheit nicht ſelten in Weichlichkeit, Fläche in Flachheit, Korrektheit in Leerheit,

Liberalität in Willkührlichkeit, Leichtigkeit in Frivolität, Ruhe in Apathie ausarten, und die verächtlichſte Karrikatur zunächſt an die herrlichſte Menſchlichkeit grenzen ſehen. Für den Menſchen unter dem Zwange entweder der Materie oder der Formen iſt alſo die ſchmelzende Schönheit Bedürfniſs, denn von Gröſse und Kraft iſt er längſt gerührt, ehe er für Harmonie und Grazie anfängt empfindlich zu werden. Für den Menſchen unter der Indulgenz des Geſchmacks iſt die energiſche Schönheit Bedürfniſs, denn nur allzugern verſcherzt er im Stand der Verfeinerung eine Kraft, die er aus dem Stand der Wildheit herüberbrachte.

Und nunmehr, glaube ich, wird jener Widerſpruch erklärt und beantwortet ſeyn, den man in den Urtheilen der Menſchen über den Einfluſs des Schönen, und in Würdigung der äſthetiſchen Kultur anzutreffen pflegt. Er iſt erklärt dieſer Widerſpruch, ſobald man ſich erin-

nert, daſs es in der Erfahrung eine zweyfache Schönheit giebt, und daſs beyde Theile von der ganzen Gattung behaupten, was jeder nur von einer beſondern Art derſelben zu beweiſen im Stande iſt. Er iſt gehoben dieſer Widerſpruch, ſobald man das doppelte Bedürfniſs der Menſchheit unterſcheidet, dem jene doppelte Schönheit entſpricht. Beyde Theile werden alſo wahrſcheinlich Recht behalten, wenn ſie nur erſt miteinander verſtändigt ſind, welche Art der Schönheit und welche Form der Menſchheit ſie in Gedanken haben.

Ich werde daher im Fortgange meiner Unterſuchungen den Weg, den die Natur in äſthetiſcher Hinſicht mit dem Menſchen einſchlägt, auch zu dem meinigen machen, und mich von den Arten der Schönheit zu dem Gattungsbegriff derſelben erheben. Ich werde die Wirkungen der ſchmelzenden Schönheit an dem angeſpannten Menſchen, und die Wirkungen der energiſchen an dem abgeſpannten

prüfen, um zuletzt beyde entgegen geſetzte Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen auszulöſchen, ſo wie jene zwey entgegengeſetzten Formen der Menſchheit in der Einheit des Ideal-Menſchen untergehn.

Siebenzehnter Brief.

So lange es bloſs darauf ankam, die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriffe der menschlichen Natur überhaupt abzuleiten, durften wir uns an keine andere Schranken der letztern erinnern, als die unmittelbar in dem Wesen derselben gegründet und von dem Begriffe der Endlichkeit unzertrennlich sind. Unbekümmert um die zufälligen Einschränkungen, die sie in der wirklichen Erscheinung erleiden möchte, schöpften wir den Begriff derselben unmittelbar aus der Vernunft, als der Quelle aller Nothwendigkeit, und mit dem Ideale der Menschheit war zugleich auch das Ideal der Schönheit gegeben.

Jezt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter Einschränkungen anzutreffen,

die nicht ursprünglich aus seinem blossen Begriff, sondern aus äussern Umständen und aus einem zufälligen Gebrauch seiner Freyheit fliessen. Auf wie vielfache Weise aber auch die Idee der Menschheit in ihm eingeschränkt seyn mag, so lehret uns schon der blosse Inhalt derselben, dass im Ganzen nur zwey entgegengesetzte Abweichungen von derselben statt haben können. Liegt nehmlich seine Vollkommenheit in der übereinstimmenden Energie seiner sinnlichen und geistigen Kräfte, so kann er diese Vollkommenheit nur entweder durch einen Mangel an Uebereinstimmung oder durch einen Mangel an Energie verfehlen. Ehe wir also noch die Zeugnisse der Erfahrung darüber abgehört haben, sind wir schon im voraus durch blosse Vernunft gewiss, dass wir den wirklichen folglich beschränkten Menschen entweder in einem Zustande der Anspannung oder in einem Zustande der Abspannung finden werden, je nachdem entweder die einseitige Thätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie seines

Wesens stört, oder die Einheit seiner Natur sich auf die gleichförmige Erschlaffung seiner sinnlichen und geistigen Kräfte gründet. Beyde entgegengesetzte Schranken werden, wie nun bewiesen werden soll, durch die Schönheit gehoben, die in dem angespannten Menschen die Harmonie, in dem abgespannten die Energie wieder herstellt, und auf diese Art, ihrer Natur gemäss, den eingeschränkten Zustand auf einen absoluten zurückführt, und den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht.

Sie verläugnet also in der Wirklichkeit auf keine Weise den Begriff, den wir in der Spekulation von ihr fassten; nur dass sie hier ungleich weniger freye Hand hat als dort, wo wir sie auf den reinen Begriff der Menschheit anwenden durften. An dem Menschen, wie die Erfahrung ihn aufstellt, findet sie einen schon verdorbenen und widerstrebenden Stoff, der ihr gerade so viel von ihrer idealen Vollkommenheit raubt, als er

von ſeiner individualen Beſchaffenheit einmiſcht. Sie wird daher in der Wirklichkeit überall nur als eine beſondere und eingeſchränkte Species, nie als reine Gattung ſich zeigen, ſie wird in angeſpannten Gemüthern von ihrer Freyheit und Mannichfaltigkeit, ſie wird in abgeſpannten von ihrer belebenden Kraft ablegen; uns aber, die wir nunmehr mit ihrem wahren Charakter vertrauter geworden ſind, wird dieſe widerſprechende Erſcheinung nicht irre machen. Weit entfernt, mit dem groſsen Haufen der Beurtheiler aus einzelnen Erfahrungen ihren Begriff zu beſtimmen und ſie für die Mängel verantwortlich zu machen, die der Menſch unter ihrem Einfluſſe zeigt, wiſſen wir vielmehr, daſs es der Menſch iſt, der die Unvollkommenheiten ſeines Individuums auf ſie überträgt, der durch ſeine ſubjective Begrenzung ihrer Vollendung unaufhörlich im Wege ſteht, und ihr abſolutes Ideal auf zwey eingeſchränkte Formen der Erſcheinung herabſetzt.

Die ſchmelzende Schönheit, wurde behauptet, ſey für ein angeſpanntes Gemüth und für ein abgeſpanntes die energiſche. Angeſpannt aber nenne ich den Menſchen ſowohl, wenn er ſich unter dem Zwange von Empfindungen, als wenn er ſich unter dem Zwange von Begriffen befindet. Jede ausſchlieſſende Herrſchaft eines ſeiner beyden Grundtriebe iſt für ihn ein Zuſtand des Zwanges und der Gewalt; und Freyheit liegt nur in der Zuſammenwirkung ſeiner beyden Naturen. Der von Gefühlen einſeitig beherrſchte oder ſinnlich angeſpannte Menſch wird alſo aufgelöſt und in Freyheit geſetzt durch Form; der von Geſetzen einſeitig beherrſchte oder geiſtig angeſpannte Menſch wird aufgelöſt und in Freyheit geſetzt durch Materie. Die ſchmelzende Schönheit, um dieſer doppelten Aufgabe ein Genüge zu thun, wird ſich alſo unter zwey verſchiednen Geſtalten zeigen. Sie wird erſtlich, als ruhige Form, das wilde Leben beſänftigen, und von Empfindungen zu Gedan-

ken den Uebergang bahnen; ſie wird zweytens als lebendes Bild die abgezogene Form mit ſinnlicher Kraft ausrüſten, den Begriff zur Anſchauung und das Geſetz zum Gefühl zurückführen. Den erſten Dienſt leiſtet ſie dem Naturmenſchen, den zweyten dem künſtlichen Menſchen. Aber weil ſie in beyden Fällen über ihren Stoff nicht ganz frey gebietet, ſondern von demjenigen abhängt, den ihr entweder die formloſe Natur oder die naturwidrige Kunſt darbietet, ſo wird ſie in beyden Fällen noch Spuren ihres Urſprunges tragen, und dort mehr in das materielle Leben, hier mehr in die bloſse abgezogene Form ſich verlieren.

Um uns einen Begriff davon machen zu können, wie die Schönheit ein Mittel werden kann, jene doppelte Anſpannung zu heben, müſſen wir den Urſprung derſelben in dem menſchlichen Gemüth zu erforſchen ſuchen. Entſchlieſsen Sie Sich alſo noch zu ei-

nem kurzen Aufenthalt im Gebiete der Spekulation, um es alsdann auf immer zu verlaſſen, und mit deſto ſichererm Schritt auf dem Feld der Erfahrung fortzuſchreiten.

Achtzehnter Brief.

Durch die Schönheit wird der ſinnliche Menſch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geiſtige Menſch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben.

Aus dieſem ſcheint zu folgen, daſs es zwiſchen Materie und Form, zwiſchen Leiden und Thätigkeit einen **mittleren Zuſtand** geben müſſe, und daſs uns die Schönheit in dieſen mittleren Zuſtand verſetze. Dieſen Begriff bildet ſich auch wirklich der gröſste Theil der Menſchen von der Schönheit, ſo bald er angefangen hat, über ihre Wirkungen zu reflektieren, und alle Erfahrungen weiſen darauf hin. Auf der andern Seite aber iſt nichts ungereimter und widerſprechender, als ein ſolcher Begriff, da der Abſtand zwiſchen Materie und Form, zwiſchen Leiden und Thätigkeit, zwiſchen Empfinden und Denken **unendlich** iſt, und

und schlechterdings durch nichts kann vermittelt werden. Wie heben wir nun diesen Widerspruch? Die Schönheit verknüpft die zwey entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch giebt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beyden. Jenes ist durch Erfahrung; dieses ist unmittelbar durch Vernunft gewiss.

Diess ist der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage über die Schönheit hinausläuft, und gelingt es uns, dieses Problem befriedigend aufzulösen, so haben wir zugleich den Faden gefunden, der uns durch das ganze Labyrinth der Aesthetik führt.

Es kommt aber hiebey auf zwey höchst verschiedene Operationen an, welche bey dieser Untersuchung einander nothwendig unterstützen müssen. Die Schönheit, heisst es, verknüpft zwey Zustände miteinander, die einander entgegengesetzt sind, und niemals

Eins werden können. Von dieser Entgegensetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffassen und anerkennen, so dass beyde Zustände sich auf das bestimmteste scheiden; sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht. Zweytens heisst es: jene zwey entgegengesetzten Zustände verbindet die Schönheit, und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beyde Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Unser zweytes Geschäft ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, dass beyde Zustände in einem Dritten gänzlich verschwinden, und keine Spur der Theilung in dem Ganzen zurückbleibt; sonst vereinzeln wir, aber vereinigen nicht. Alle Streitigkeiten, welche jemals in der philosophischen Welt über den Begriff der Schönheit geherrscht haben, und zum Theil noch heut zu Tag herrschen, haben keinen andern Ursprung,

als daſs man die Unterſuchung entweder nicht von einer gehörig ſtrengen Unterſcheidung anfieng, oder ſie nicht bis zu einer völlig reinen Vereinigung durchführte. Diejenigen unter den Philoſophen, welche ſich bey der Reflexion über dieſen Gegenſtand der Leitung ihres Gefühls blindlings anvertrauen, können von der Schönheit keinen Begriff erlangen, weil ſie in dem Total des ſinnlichen Eindrucks nichts einzelnes unterſcheiden. Die andern, welche den Verſtand ausſchlieſsend zum Führer nehmen, können nie einen Begriff von der Schönheit erlangen, weil ſie in dem Total derſelben nie etwas anders als die Theile ſehen, und Geiſt und Materie auch in ihrer vollkommenſten Einheit ihnen ewig geſchieden bleiben. Die erſten fürchten, die Schönheit dynamiſch, d. h. als wirkende Kraft aufzuheben, wenn ſie trennen ſollen, was im Gefühl doch verbunden iſt; die andern fürchten, die Schönheit logiſch, d. h. als Begriff aufzuheben, wenn ſie zuſammenfaſſen ſol-

len, was im Verstand doch geschieden ist. Jene wollen die Schönheit auch eben so denken, wie sie wirkt; diese wollen sie eben so wirken lassen, wie sie gedacht wird. Beyde müssen also die Wahrheit verfehlen, jene, weil sie es mit ihrem eingeschränkten Denkvermögen der unendlichen Natur nachthun; diese, weil sie die unendliche Natur nach ihren Denkgesetzen einschränken wollen. Die ersten fürchten, durch eine zu strenge Zergliederung, der Schönheit von ihrer Freyheit zu rauben; die andern fürchten, durch eine zu kühne Vereinigung die Bestimmtheit ihres Begriffs zu zerstören. Jene bedenken aber nicht, daſs die Freyheit, in welche sie mit allem Recht das Wesen der Schönheit setzen, nicht Gesetzlosigkeit, sondern Harmonie von Gesetzen, nicht Willkührlichkeit, sondern höchste innere Nothwendigkeit ist; diese bedenken nicht, daſs die Bestimmtheit, welche sie mit gleichem Recht von der Schönheit fodern, nicht in der Ausschliessung gewisser Realitäten, sondern

in der abfoluten Einfchliefsung aller befteht, dafs fie alfo nicht Begrenzung, fondern Unendlichkeit ift. Wir werden die Klippen vermeiden, an welchen beyde gefcheitert find, wenn wir von den zwey Elementen beginnen, in welche die Schönheit fich vor dem Verftande theilt, aber uns alsdann auch zu der reinen äfthetifchen Einheit erheben, durch die fie auf die Empfindung wirkt, und in welcher jene beyden Zuftände gänzlich verfchwinden *).

*) Einem aufmerkfamen Lefer wird fich bey der hier angeftellten Vergleichung die Bemerkung dargeboten haben, dafs die fenfualen Aefthetiker, welche das Zeugnifs der Empfindung mehr als das Raifonnement gelten laffen, fich der That nach weit weniger von der Wahrheit entfernen als ihre Gegner, obgleich fie der Einficht nach es nicht mit diefen aufnehmen können; und diefes Verhältnifs findet man überall zwifchen der Natur und der Wiffenfchaft. Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verftand fcheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ift der Menfch, ehe er anfängt zu philofophieren, der Wahrheit näher als der Philofoph, der feine Unterfuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philofophem

für irrig erklären, ſobald daſſelbe, dem Reſultat nach, die gemeine Empfindung gegen ſich hat; mit demſelben Rechte aber kann man es für verdächtig halten, wenn es, der Form und Methode nach, die gemeine Empfindung auf ſeiner Seite hat. Mit dem letztern mag ſich ein jeder Schriftſteller tröſten, der eine philoſophiſche Deduction nicht, wie manche Leſer zu erwarten ſcheinen, wie eine Unterhaltung am Kaminfeuer vortragen kann. Mit dem erſtern mag man jeden zum Stillſchweigen bringen, der auf Koſten des Menſchenverſtandes neue Syſteme gründen will.

Neunzehnter Brief.

Es laſſen ſich in dem Menſchen überhaupt zwey verſchiedene Zuſtände der paſſiven und aktiven Beſtimmbarkeit, und eben ſo viele Zuſtände der paſſiven und aktiven Beſtimmung unterſcheiden. Die Erklärung dieſes Satzes führt uns am kürzeſten zum Ziel.

Der Zuſtand des menſchlichen Geiſtes vor aller Beſtimmung, die ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird, iſt eine Beſtimmbarkeit ohne Grenzen. Das Endloſe des Raumes und der Zeit iſt ſeiner Einbildungskraft zu freyem Gebrauch hingegeben, und weil, der Vorausſetzung nach, in dieſem weiten Reiche des Möglichen nichts geſetzt, folglich auch noch nichts ausgeſchloſſen iſt, ſo kann man dieſen Zuſtand der Beſtimmungsloſigkeit eine leere Unendlichkeit nennen, welches mit einer unendlichen Leere keineswegs zu verwechſeln iſt.

Jetzt ſoll ſein Sinn gerührt werden, und aus der unendlichen Menge möglicher Beſtimmungen ſoll eine Einzelne Wirklichkeit erhalten. Eine Vorſtellung ſoll in ihm entſtehen. Was in dem vorhergegangenen Zuſtand der bloſsen Beſtimmbarkeit nichts, als ein leeres Vermögen war, das wird jetzt zu einer wirkenden Kraft, das bekommt einen Inhalt; zugleich aber erhält es, als wirkende Kraft, eine Grenze, da es, als bloſſes Vermögen, unbegrenzt war. Realität iſt alſo da, aber die Unendlichkeit iſt verloren. Um eine Geſtalt im Raum zu beſchreiben, müſſen wir den endloſen Raum begrenzen; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzuſtellen, müſſen wir das Zeitganze theilen. Wir gelangen alſo nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausſchlieſsung zur Poſition oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unſrer freyen Beſtimmbarkeit zur Beſtimmung.

Aber aus einer bloſsen Ausſchlieſ-

ſung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloſsen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorſtellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeſchloſſen wird, wenn nicht durch eine abſolute Thathandlung des Geiſtes die Negation auf etwas poſitives bezogen, und aus Nichtſetzung Entgegenſetzung würde; dieſe Handlung des Gemüths heiſst urtheilen oder denken, und das Reſultat derſelben der Gedanke.

Ehe wir im Raum einen Ort beſtimmen, giebt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den abſoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort beſtimmen. Eben ſo mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, giebt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorſtellung des Augenblicks haben. Wir gelangen alſo freylich nur durch den Theil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen

auch nur durch das Ganze zum Theil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze.

Wenn nun also von dem Schönen behauptet wird, daſs es dem Menschen einen Uebergang vom Empfinden zum Denken bahne, so ist dieſs keineswegs so zu verstehen, als ob durch das Schöne die Kluft könnte ausgefüllt werden, die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Thätigkeit trennt; diese Kluft ist unendlich, und ohne Dazwischenkunft eines neuen und selbstständigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen nichts Nothwendiges werden. Der Gedanke ist die unmittelbare Handlung dieses absoluten Vermögens, welches zwar durch die Sinne veranlaſst werden muſs, sich zu äuſsern, in seiner Auſserung selbst aber so wenig von der Sinnlichkeit abhängt, daſs es sich vielmehr nur durch Entgegensetzung gegen dieselbe verkündiget. Die Selbstständigkeit, mit der es handelt, schlieſst je-

de fremde Einwirkung aus, und nicht in ſo fern ſie beym Denken hilft, (welches einen offenbaren Widerſpruch enthält) bloſs in ſo fern ſie den Denkkräften Freyheit verſchafft, ihren eigenen Geſetzen gemäſs ſich, zu äuſsern, kann die Schönheit ein Mittel werden, den Menſchen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Geſetzen, von einem beſchränkten zu einem abſoluten Daſeyn zu führen.

Dieſs aber ſetzt voraus, daſs die Freyheit der Denkkräfte gehemmt werden könne, welches mit dem Begriff eines ſelbſtſtändigen Vermögens zu ſtreiten ſcheint. Ein Vermögen nehmlich, welches von auſsen nichts als den Stoff ſeines Wirkens empfängt, kann nur durch Entziehung des Stoffes, alſo nur negativ an ſeinem Wirken gehindert werden, und es heiſst die Natur eines Geiſtes verkennen, wenn man den ſinnlichen Paſſionen eine Macht beylegt, die Freyheit des Gemüths poſitiv unterdrücken zu können.

Zwar stellt die Erfahrung Beyspiele in Menge auf, wo die Vernunftkräfte in demselben Maass unterdrückt erscheinen, als die sinnlichen Kräfte feuriger wirken, aber anstatt jene Geistesschwäche von der Stärke des Affekts abzuleiten, muss man vielmehr diese überwiegende Stärke des Affekts durch jene Schwäche des Geistes erklären; denn die Sinne können nicht anders eine Macht gegen den Menschen vorstellen, als insofern der Geist frey unterlassen hat, sich als eine solche zu beweisen.

Indem ich aber durch diese Erklärung einem Einwurfe zu begegnen suche, habe ich mich, wie es scheint, in einen andern verwickelt, und die Selbstständigkeit des Gemüths nur auf Kosten seiner Einheit gerettet. Denn wie kann das Gemüth aus sich selbst zugleich Gründe der Nichtthätigkeit und der Thätigkeit nehmen, wenn es nicht selbst getheilt, wenn es nicht sich selbst entgegengesetzt ist?

Hier müffen wir uns nun erinnern, dafs wir den endlichen, nicht den unendlichen Geift vor uns haben. Der endliche Geift ift derjenige, der nicht anders, als durch Leiden thätig wird, nur durch Schranken zum Abfoluten gelangt, nur infofern er Stoff empfängt, handelt und bildet. Ein folcher Geift wird alfo mit dem Triebe nach Form oder nach dem Abfoluten einen Trieb nach Stoff oder nach Schranken verbinden, als welche die Bedingungen find, ohne welche er den erften Trieb weder haben noch befriedigen könnte. In wiefern in demfelben Wefen zwey fo entgegengefetzte Tendenzen zufammen beftehen können, ift eine Aufgabe, die zwar den Metaphyfiker, aber nicht den Tranfcendentalphilofophen in Verlegenheit fetzen kann. Diefer giebt fich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, fondern begnügt fich, die Kenntniffe feftzufetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung eben fo wenig ohne jene Ent-

gegenſetzung im Gemüthe als ohne die abſolute Einheit deſſelben möglich wäre, ſo ſtellt er beyde Begriffe mit vollkommner Befugniſs als gleich nothwendige Bedingungen der Erfahrung auf, ohne ſich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern. Dieſe Inwohnung zweyer Grundtriebe widerſpricht übrigens auf keine Weiſe der abſoluten Einheit des Geiſtes, ſobald man nur von beyden Trieben ihn ſelbſt unterſcheidet. Beyde Triebe exiſtiren und wirken zwar in ihm, aber Er ſelbſt iſt weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menſchlichen Geiſt nur da ſelbſt handeln laſſen, wo ſein Verfahren mit der Vernunft übereinſtimmt, und wo dieſes der Vernunft widerſpricht, ihn bloſs für paſſiv erklären, nicht immer bedacht zu haben ſcheinen.

Jeder dieſer beyden Grundtriebe ſtrebt, ſobald er zur Entwicklung gekommen, ſeiner Natur nach und nothwendig nach Befriedigung, aber eben darum, weil bey-

de nothwendig und beyde doch nach entgegengeſetzten Objekten ſtreben, ſo hebt dieſe doppelte Nöthigung ſich gegenſeitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freyheit zwiſchen beyden. Der Wille iſt es alſo, der ſich gegen beyde Triebe als eine Macht (als Grund der Wirklichkeit) verhält, aber keiner von beyden kann ſich für ſich ſelbſt, als eine Macht gegen den andern verhalten. Durch den poſitivſten Antrieb zur Gerechtigkeit, woran es ihm keineswegs mangelt, wird der Gewaltthätige nicht von Unrecht abgehalten, und durch die lebhafteſte Verſuchung zum Genuſs der Starkmüthige nicht zum Bruch ſeiner Grundſätze gebracht. Es giebt in dem Menſchen keine andere Macht, als ſeinen Willen, und nur was den Menſchen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewuſstſeyns, kann die innere Freyheit aufheben.

Eine Nothwendigkeit auſser uns beſtimmt unſern Zuſtand, unſer Daſeyn

in der Zeit vermittelst der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkührlich und so wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden. Eben so eröffnet eine Nothwendigkeit in uns unsre Persönlichkeit, auf Veranlässung jener Sinnenempfindung, und durch Entgegensetzung gegen dieselbe; denn das Selbstbewufstseyn kann von dem Willen, der es voraussetzt, nicht abhängen. Diese ursprüngliche Verkündigung der Persönlichkeit ist nicht unser Verdienst, und der Mangel derselben nicht unser Fehler. Nur von demjenigen, der sich bewufst ist, wird Vernunft, das heifst, absolute Consequenz und Universalität des Bewufstseyns gefodert; vorher ist er nicht Mensch, und kein Akt der Menschheit kann von ihm erwartet werden. So wenig nun der Metaphysiker sich die Schranken erklären kann, die der freye und selbstständige Geist durch die Empfindung erleidet, so wenig begreift der Physiker die Unendlichkeit, die sich auf Veranlassung dieser Schranken in der Persönlichkeit offenbart. Weder

der Abſtraktion noch Erfahrung leiten uns bis zu der Quelle zurück, aus der unſre Begriffe von Allgemeinheit und Nothwendigkeit flieſsen; ihre frühe Erſcheinung in der Zeit entzieht ſie dem Beobachter, und ihr überſinnlicher Urſprung dem metaphyſiſchen Forſcher. Aber genug, das Selbſtbewuſstſeyn iſt da, und zugleich mit der unveränderlichen Einheit deſſelben iſt das Geſetz der Einheit für alles, was für den Menſchen iſt, und für alles, was durch ihn werden ſoll, für ſein Erkennen und Handeln aufgeſtellt. Unentfliehbar, unverfälſchbar, unbegreiflich ſtellen die Begriffe von Wahrheit und Recht ſchon im Alter der Sinnlichkeit ſich dar, und ohne daſs man zu ſagen wüſste, woher und wie es entſtand, bemerkt man das Ewige in der Zeit, und das Nothwendige im Gefolge des Zufalls. So entſpringen Empfindung und Selbſtbewuſstſeyn, völlig ohne Zuthun des Subjekts, und beyder Urſprung liegt eben ſowohl jenſeits unſeres Willens, als er jenſeits unſeres Erkenntniſskreiſes liegt.

Sind aber beyde wirklich, und hat der Mensch, vermittelst der Empfindung, die Erfahrung einer bestimmten Existenz, hat er durch das Selbstbewufstseyn die Erfahrung seiner absoluten Existenz gemacht, so werden mit ihren Gegenständen auch seine beyden Grundtriebe rege. Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes (mit dem Anfang der Persönlichkeit), und jetzt erst, nachdem beyde zum Daseyn gekommen, ist seine Menschheit aufgebaut. Bifs diefs geschehen ist, erfolgt alles in ihm nach dem Gesetz der Nothwendigkeit; jetzt aber verläfst ihn die Hand der Natur und es ist seine Sache, die Menschheit zu behaupten, welche jene in ihm anlegte und eröffnete. Sobald nehmlich zwey entgegengesetzte Grundtriebe in ihm thätig sind, so verlieren beyde ihre Nöthigung, und die Entgegensetzung zweyer Nothwendigkeiten giebt der Freyheit den Ursprung *).

*) Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daß, so oft hier von Freyheit die Rede ist, nicht diejenige gemeynt ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, nothwendig zukommt, und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freyheit der ersten Art, dadurch, daß er in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freyheit der zweyten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der erstern erklären.

Zwanzigſter Brief.

Daſs auf die Freyheit nicht gewirkt werden könne, ergiebt ſich ſchon aus ihrem bloſsen Begriff; daſs aber die Freyheit ſelbſt eine Wirkung der Natur (dieſes Wort in ſeinem weiteſten Sinne genommen) kein Werk des Menſchen ſey, daſs ſie alſo auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden könne, folgt gleich nothwendig aus dem vorigen. Sie nimmt ihren Anfang erſt, wenn der Menſch vollſtändig iſt, und ſeine beyden Grundtriebe ſich entwickelt haben; ſie muſs alſo fehlen, ſo lang er unvollſtändig und einer von beyden Trieben ausgeſchloſſen iſt, und muſs durch alles das, was ihm ſeine Vollſtändigkeit zurückgiebt, wieder hergeſtellt werden können.

Nun läſst ſich wirklich, ſowohl in der ganzen Gattung als in dem einzelnen Menſchen, ein Moment aufzeigen,

in welchem der Menſch noch nicht vollſtändig und einer von beyden Trieben ausſchlieſsend in ihm thätig iſt. Wir wiſſen, daſs er anfängt mit bloſsem Leben, um zu endigen mit Form; daſs er früher Individuum als Perſon iſt, daſs er von den Schranken aus zur Unendlichkeit geht. Der ſinnliche Trieb kommt alſo früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewuſstſeyn vorhergeht, und in dieſer Priorität des ſinnlichen Triebes finden wir den Aufſchluſs zu der ganzen Geſchichte der menſchlichen Freyheit.

Denn es giebt nun einen Moment, wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Nothwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht iſt, weil der Menſch noch nicht angefangen; denn in dem Menſchen ſelbſt kann es keine andere Macht als den Willen geben. Aber im Zuſtand des Denkens, zu welchem der Menſch jetzt übergehen ſoll, ſoll ge-

rade umgekehrt die Vernunft eine Macht seyn, und eine logische oder moralische Nothwendigkeit soll an die Stelle jener physischen treten. Jene Macht der Empfindung muss also vernichtet werden, ehe das Gesetz dazu erhoben werden kann. Es ist also nicht damit gethan, dass etwas anfange, was noch nicht war; es muss zuvor etwas aufhören, welches war. Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muss einen Schritt zurückthun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muss also, um Leiden mit Selbstthätigkeit, um eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frey seyn, und einen Zustand der blossen Bestimmbarkeit durchlaufen. Mithin muss er, auf gewisse Weise zu jenem negativen Zustand der blossen Bestimmungslosigkeit zurückkehren, in welchem er sich befand, ehe noch irgend etwas auf seinen Sinn einen Ein

druck machte. Jener Zustand aber war an Inhalt völlig leer, und jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Bestimmungslosigkeit, und eine gleich unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem gröſstmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus diesem Zustand etwas positives erfolgen soll. Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muſs also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf, zugleich aber muſs sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit statt finden soll. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beyzubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich ist, daſs man ihr eine andere entgegensetzt. Die Schalen einer Wage stehen gleich, wenn sie leer sind; sie stehen aber auch gleich wenn sie gleiche Gewichte enthalten.

Das Gemüth geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine

mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* thätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben, und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüth weder physisch noch moralisch genöthigt, und doch auf beyde Art thätig ist, verdient vorzugsweise eine freye Stimmung zu heissen, und wenn man den Zustand sinnlicher Bestimmung den physischen, den Zustand vernünftiger Bestimmung aber den logischen und moralischen nennt, so muss man diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit den *ästhetischen* heissen*).

*) Für Leser, denen die reine Bedeutung dieses durch Unwissenheit so sehr gemissbrauchten Wortes nicht ganz geläufig ist, mag folgendes zur Erklärung dienen. Alle Dinge, die irgend in der Erscheinung vorkommen können, lassen sich unter vier verschiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann sich unmittelbar auf unsern sinnlichen Zustand (unser Daseyn und Wohlseyn) beziehen; das ist ihre physische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf den Ver-

ſtand beziehen, und uns eine Erkenntniſs verſchaffen; das iſt ihre **logiſche** Beſchaffenheit. Oder ſie kann ſich auf unſern Willen beziehen, und als ein Gegenſtand der Wahl für ein vernünftiges Weſen betrachtet werden; das iſt ihre **moraliſche** Beſchaffenheit. Oder endlich ſie kann ſich auf das Ganze unſrer verſchiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derſelben ein beſtimmtes Objekt zu ſeyn, das iſt ihre **äſthetiſche** Beſchaffenheit. Ein Menſch kann uns durch ſeine Dienſtfertigkeit angenehm ſeyn; er kann uns durch ſeine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch ſeinen Charakter Achtung einflöſsen; endlich kann er uns aber auch, unabhängig von dieſem allen und ohne daſs wir bey ſeiner Beurtheilung weder auf irgend ein Geſetz, noch auf irgend einen Zweck Rückſicht nehmen, in der bloſsen Betrachtung und durch ſeine bloſse Erſcheinungsart gefallen. In dieſer letztern Qualität beurtheilen wir ihn äſthetiſch. So giebt es eine Erziehung zur Geſundheit, eine Erziehung zur Einſicht, eine Erziehung zur Sittlichkeit, eine Erziehung zum Geſchmack und zur Schönheit. Dieſe letztere hat zur Abſicht das Ganze unſrer ſinnlichen und geiſtigen Kräfte in möglichſter Harmonie auszubilden. Weil man indeſſen von einem falſchen Geſchmack verführt, und durch ein falſches Raiſonnement noch mehr in dieſem Irrthum befeſtigt, den Begriff des Willkührlichen in den Begriff des Aeſthetiſchen gerne mit aufnimmt, ſo merke ich hier zum Ueberfluſs noch an, (obgleich dieſe Briefe über äſthetiſche Erziehung faſt mit nichts anderm umgehen, als jenen Irrthum zu widerlegen) daſs das Gemüth

im ästhetischen Zustande zwar frey und im höchsten Grade frey von allem Zwang, aber keineswegs frey von Gesetzen handelt, und dass diese ästhetische Freyheit sich von der logischen Nothwendigkeit beym Denken und von der moralischen Nothwendigkeit beym Wollen nur dadurch unterscheidet, dass die Gesetze, nach denen das Gemüth dabey verfährt, nicht vorgestellt werden, und weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nöthigung erscheinen.

Ein und zwanzigſter Brief.

Es giebt, wie ich am Anfange des vorigen Briefs bemerkte, einen doppelten Zuſtand der Beſtimmbarkeit und einen doppelten Zuſtand der Beſtimmung. Jetzt kann ich dieſen Satz deutlich machen.

Das Gemüth iſt beſtimmbar, bloſs inſofern es überhaupt nicht beſtimmt iſt; es iſt aber auch beſtimmbar, inſofern es nicht ausſchlieſsend beſtimmt, d. h. bey ſeiner Beſtimmung nicht beſchränkt iſt. Jenes iſt bloſse Beſtimmungsloſigkeit (es iſt ohne Schranken, weil es ohne Realität iſt); dieſes iſt die äſthetiſche Beſtimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt).

Das Gemüth iſt beſtimmt, inſofern es überhaupt nur beſchränkt iſt; es iſt aber auch beſtimmt, inſofern es ſich ſelbſt aus eigenem abſoluten Vermögen beſchränkt. In dem erſten Falle befin-

det es ſich, wenn es empfindet, in dem zweyten, wenn es denkt. Was alſo das Denken in Rückſicht auf Beſtimmung iſt, das iſt die äſthetiſche Verfaſſung in Rückſicht auf Beſtimmbarkeit; jenes iſt Beſchränkung aus innrer unendlicher Kraft, dieſe iſt eine Negation aus innrer unendlicher Fülle. So wie Empfinden und Denken einander in dem einzigen Punkt berühren, daſs in beyden Zuſtänden das Gemüth determinirt, daſs der Menſch ausſchlieſsungsweiſe Etwas — entweder Individuum oder Perſon — iſt, ſonſt aber ſich ins Unendliche von einander entfernen; gerade ſo trifft die äſthetiſche Beſtimmbarkeit mit der bloſsen Beſtimmungsloſigkeit in dem einzigen Punkt überein, daſs beyde jedes beſtimmte Daſeyn ausſchlieſsen, indem ſie in allen übrigen Punkten wie Nichts und Alles, mithin unendlich verſchieden ſind. Wenn alſo die letztere, die Beſtimmungsloſigkeit aus Mangel, als eine leere Unendlichkeit vorgeſtellt wurde, ſo muſs die äſthetiſche Beſtimmungsfreyheit,

welche das reale Gegenſtück derſelben iſt, als eine erfüllte Unendlichkeit betrachtet werden; eine Vorſtellung, welche mit demjenigen, was die vorhergehenden Unterſuchungen lehren, aufs genaueſte zuſammentrifft.

In dem äſthetiſchen Zuſtande iſt der Menſch alſo Null, inſofern man auf ein einzelnes Reſultat, nicht auf das ganze Vermögen achtet, und den Mangel jeder beſondern Determination in ihm in Betrachtung zieht. Daher muſs man denjenigen vollkommen Recht geben, welche das Schöne und die Stimmung, in die es unſer Gemüth verſetzt, in Rückſicht auf Erkenntniſs und Geſinnung für völlig indifferent und unfruchtbar erklären. Sie haben vollkommen Recht, denn die Schönheit giebt ſchlechterdings kein einzelnes Reſultat weder für den Verſtand noch für den Willen, ſie führt keinen einzelnen weder intellektuellen, noch moraliſchen Zweck aus, ſie findet keine einzige

Wahrheit, hilft uns keine einzige Pflicht erfüllen, und iſt, mit einem Worte, gleich ungeſchickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die äſthetiſche Kultur bleibt alſo der perſönliche Werth eines Menſchen, oder ſeine Würde, inſofern dieſe nur von ihm ſelbſt abhängen kann, noch völlig unbeſtimmt, und es iſt weiter nichts erreicht, als daſs es ihm nunmehr, von Natur wegen möglich gemacht iſt, aus ſich ſelbſt zu machen, was er will — daſs ihm die Freyheit, zu ſeyn, was er ſeyn ſoll, vollkommen zurückgegeben iſt.

Eben dadurch aber iſt etwas unendliches erreicht. Denn ſobald wir uns erinnern, daſs ihm durch die einſeitige Nöthigung der Natur beym Empfinden, und durch die ausſchlieſsende Geſetzgebung der Vernunft beym Denken gerade dieſe Freyheit entzogen wurde, ſo müſſen wir das Vermögen, welches ihm in der äſthetiſchen Stimmung zurückgegeben

wird, als die höchfte aller Schenkungen, als die Schenkung der Menfchheit betrachten. Freylich befitzt er diefe Menfchheit der Anlage nach fchon vor jedem beftimmten Zuftand, in den er kommen kann, aber der That nach verliert er fie mit jedem beftimmten Zuftand, in den er kommt, und fie mufs ihm, wenn er zu einem entgegengefetzten foll übergehen können, jedesmal aufs neue durch das äfthetifche Leben zurückgegeben werden *).

*) Zwar läfst die Schnelligkeit, mit welcher gewiffe Charaktere von Empfindungen zu Gedanken, und zu Entfchliefsungen übergehen, die äfthetifche Stimmung, welche fie in diefer Zeit nothwendig durchlaufen müffen, kaum oder gar nicht bemerkbar werden. Solche Gemüther können den Zuftand der Beftimmungslofigkeit nicht lang ertragen, und dringen ungeduldig auf ein Refultat, welches fie in dem Zuftand äfthetifcher Unbegrenztheit nicht finden. Dahingegen breitet fich bey andern, welche ihren Genufs mehr in das Gefühl des ganzen Vermögens, als einer einzelnen Handlung deffelben fetzen, der äfthetifche Zuftand in eine weit gröfsere Fläche aus. So fehr die erften fich vor der Leerheit fürchten, fo wenig können die letzten Befchränkung ertragen. Ich

Es ist also nicht blofs poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsre zweyte Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit blofs möglich macht, und es im übrigen unserm freyen Willen anheim stellt, in wie weit wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unsrer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter, als das Vermögen zur Menschheit ertheilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läfst.

brauche kaum zu erinnern, dafs die ersten fürs Detail und für subalterne Geschäfte, die letzten, vorausgesetzt dafs sie mit diesem Vermögen zugleich Realität vereinigen, fürs Ganze und zu grofsen Rollen geboren sind.

Zwey-

Zwey und zwanzigfter Brief.

Wenn alfo die äfthetifche Stimmung des Gemüths in Einer Rückficht als Null betrachtet werden mufs, fobald man nehmlich fein Augenmerk auf einzelne und beftimmte Wirkungen richtet, fo ift fie in anderer Rückficht wieder als ein Zuftand der höchften Realität anzufehen, infofern man dabey auf die Abwefenheit aller Schranken, und auf die Summe der Kräfte achtet, die in derfelben gemeinfchaftlich thätig find. Man kann alfo denjenigen eben fo wenig Unrecht geben, die den äfthetifchen Zuftand für den fruchtbarften in Rückficht auf Erkenntnifs und Moralität erklären. Sie haben vollkommen recht, denn eine Gemüthsftimmung, welche das Ganze der Menfchheit in fich begreift, mufs nothwendig auch jede einzelne Aeufserung derfelben, dem Vermögen nach, in fich fchliefsen; eine Gemüthsftimmung, welche von dem

Ganzen der menschlichen Natur alle Schranken entfernt, muss diese nothwendig auch von jeder einzelnen Aeusserung derselben entfernen. Eben deswegen, weil sie keine einzelne Funktion der Menschheit ausschliessend in Schutz nimmt, so ist sie einer jeden ohne Unterschied günstig, und sie begünstigt ja nur deswegen keine einzelne vorzugsweise, weil sie der Grund der Möglichkeit von allen ist. Alle andere Uebungen geben dem Gemüth irgend ein besondres Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zustand, in den wir kommen können, weist uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu seiner Auflösung eines folgenden; nur der ästhetische ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen; und unsre Menschheit äussert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte

ſie von der Einwirkung äuſsrer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.

Was unſern Sinnen in der unmittelbaren Empfindung ſchmeichelt, das öffnet unſer weiches und bewegliches Gemüth jedem Eindruck, aber macht uns auch in demſelben Grad zur Anſtrengung weniger tüchtig. Was unſre Denkkräfte anſpannt und zu abgezogenen Begriffen einladet, das ſtärkt unſern Geiſt zu jeder Art des Widerſtandes, aber verhärtet ihn auch in demſelben Verhältniſs, und raubt uns eben ſo viel an Empfänglichkeit, als es uns zu einer gröſsern Selbſtthätigkeit verhilft. Eben deswegen führt auch das eine wie das andre zuletzt nothwendig zur Erſchöpfung, weil der Stoff nicht lange der bildenden Kraft, weil die Kraft nicht lange des bildſamen Stoffes entrathen kann. Haben wir uns hingegen dem Genuſs ächter Schönheit dahin gegeben, ſo ſind wir in einem ſolchen Augenblick unſrer leidenden und thätigen Kräfte in gleichem Grad Meiſter,

und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernst und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerstand, zum abstrakten Denken und zur Anschauung wenden.

Diese hohe Gleichmüthigkeit und Freyheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein ächtes Kunstwerk entlassen soll, und es giebt keinen sicherern Probierstein der wahren ästhetischen Güte. Finden wir uns nach einem Genuss dieser Art zu irgend einer besondern Empfindungsweise oder Handlungsweise vorzugsweise aufgelegt, zu einer andern hingegen ungeschickt und verdrossen, so dient diess zu einem untrüglichen Beweise, dass wir keine rein ästhetische Wirkung erfahren haben; es sey nun, dass es an dem Gegenstand, oder an unserer Empfindungsweise oder (wie fast immer der Fall ist) an beyden zugleich gelegen habe.

Da in der Wirklichkeit keine rein äfthetifche Wirkung anzutreffen ift, (denn der Menfch kann nie aus der Abhängigkeit der Kräfte treten) fo kann die Vortrefflichkeit eines Kunftwerks blofs in feiner gröfsern Annäherung zu jenem Ideale äfthetifcher Reinigkeit beftehen, und bey aller Freyheit, zu der man es fteigern mag, werden wir es doch immer in einer befondern Stimmung und mit einer eigenthümlichen Richtung verlaffen. Je allgemeiner nun die Stimmung, und je weniger eingefchränkt die Richtung ift, welche unferm Gemüth durch eine beftimmte Gattung der Künfte und durch ein beftimmtes Produkt aus derfelben gegeben wird, defto edler ift jene Gattung und defto vortrefflicher ein folches Produkt. Man kann diefs mit Werken aus verfchiedenen Künften und mit verfchiedenen Werken der nehmlichen Kunft verfuchen. Wir verlaffen eine fchöne Mufik mit reger Empfindung, ein fchönes Gedicht mit belebter Einbildungskraft, ein fchönes Bildwerk und Gebäu-

de mit aufgewecktem Verstand; wer uns aber unmittelbar nach einem hohen musikalischen Genuss zu abgezogenem Denken einladen, unmittelbar nach einem hohen poetischen Genuss in einem abgemessenen Geschäft des gemeinen Lebens gebrauchen, unmittelbar nach Betrachtung schöner Mahlereyen und Bildhauerwerke unsre Einbildungskraft erhitzen, und unser Gefühl überraschen wollte, der würde seine Zeit nicht gut wählen. Die Ursache ist, weil auch die geistreichste Musik durch ihre Materie noch immer in einer grössern Affinität zu den Sinnen steht, als die wahre ästhetische Freyheit duldet, weil auch das glücklichste Gedicht von dem willkührlichen und zufälligen Spiele der Imagination, als seines Mediums, noch immer mehr participirt, als die innere Nothwendigkeit des wahrhaft Schönen verstattet, weil auch das trefflichste Bildwerk, und dieses vielleicht am meisten, durch die Bestimmtheit seines Begriffs an die ernste Wissenschaft grenzt. Indessen

verlieren sich diese besondern Affinitäten mit jedem höhern Grade, den ein Werk aus diesen drey Kunstgattungen erreicht, und es ist eine nothwendige und natürliche Folge ihrer Vollendung, dass, ohne Verrückung ihrer objektiven Grenzen, die verschiedenen Künste in ihrer Wirkung auf das Gemüth einander immer ähnlicher werden. Die Musik in ihrer höchsten Veredlung muss Gestalt werden, und mit der ruhigen Macht der Antike auf uns wirken; die bildende Kunst in ihrer höchsten Vollendung muss Musik werden und uns durch unmittelbare sinnliche Gegenwart rühren; die Poesie, in ihrer vollkommensten Ausbildung muss uns, wie die Tonkunst mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben. Darinn eben zeigt sich der vollkommene Styl in jeglicher Kunst, dass er die specifischen Schranken derselben zu entfernen weiss, ohne doch ihre specifischen Vorzüge mit aufzuheben, und durch eine weise Benutzung ihrer Eigenthümlich-

keit ihr einen mehr allgemeinen Charakter ertheilt.

Und nicht blofs die Schranken, welche der specifische Charakter seiner Kunstgattung mit sich bringt, auch diejenigen, welche dem besondern Stoffe, den er bearbeitet, anhängig sind, mufs der Künstler durch die Behandlung überwinden. In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form aber alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weitumfassend er auch sey, wirkt also jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freyheit zu erwarten. Darinn also besteht das eigentliche Kunstgeheimnifs des Meisters, dafs er den Stoff durch die Form vertilgt; und je imposanter, anmafsender, verführerischer der Stoff an sich selbst ist, je eigenmächtiger derselbe mit seiner Wirkung sich

vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ift, fich unmittelbar mit dem Stoff einzulaffen, defto triumphirender ift die Kunft, welche jenen zurückzwingt und über diefen die Herrfchaft behauptet. Das Gemüth des Zufchauers und Zuhörers mufs völlig frey und unverletzt bleiben, es mufs aus dem Zauberkreife des Künftlers rein und vollkommen, wie aus den Händen des Schöpfers gehn. Der frivolfte Gegenftand mufs fo behandelt werden, dafs wir aufgelegt bleiben, unmittelbar von demfelben zu dem ftrengen Ernfte überzugehen. Der ernftefte Stoff mufs fo behandelt werden, dafs wir die Fähigkeit behalten, ihn unmittelbar mit dem leichteften Spiele zu vertaufchen. Künfte des Affekts, dergleichen die Tragödie ift, find kein Einwurf; denn erftlich find es keine ganz freyen Künfte, da fie unter der Dienftbarkeit eines befondern Zweckes (des Pathetifchen) ftehen, und dann wird wohl kein wahrer Kunftkenner läugnen, dafs Werke, auch felbft

aus dieser Klasse, um so vollkommener sind, je mehr sie auch im höchsten Sturme des Affekts die Gemüthsfreyheit schonen. Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effekt des Schönen ist Freyheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernden moralischen) Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben.

Nicht immer beweiset es indessen eine Formlosigkeit in dem Werke, wenn es blofs durch seinen Inhalt Effekt macht; es kann eben so oft von einem Mangel an Form in dem Beurtheiler zeugen. Ist dieser entweder zu gespannt oder zu schlaff; ist er gewohnt, entweder blofs mit dem Verstand oder blofs mit den Sinnen aufzunehmen, so wird er sich auch bey dem glücklichsten Ganzen nur an die

Theile, und bey der schönsten Form nur an die Materie halten. Nur für das rohe Element empfänglich muss er die ästhetische Organisation eines Werks erst zerstören, ehe er einen Genuss daran findet, und das Einzelne sorgfältig aufscharren, das der Meister mit unendlicher Kunst in der Harmonie des Ganzen verschwinden machte. Sein Interesse daran ist schlechterdings entweder moralisch oder physisch, nur gerade, was es seyn soll, ästhetisch ist es nicht. Solche Leser geniessen ein ernsthaftes und pathetisches Gedicht, wie eine Predigt, und ein naives oder scherzhaftes, wie ein berauschendes Getränk; und waren sie geschmacklos genug, von einer Tragödie und Epopee, wenn es auch eine Messiade wäre, Erbauung zu verlangen, so werden sie an einem anacreontischen oder catullischen Liede unfehlbar ein Aergerniss nehmen.

Drey und zwanzigster Brief.

Ich nehme den Faden meiner Untersuchung wieder auf, den ich nur darum abgerissen habe, um von den aufgestellten Sätzen die Anwendung auf die ausübende Kunst und auf die Beurtheilung ihrer Werke zu machen.

Der Uebergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders, als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freyheit, und obgleich dieser Zustand an sich selbst weder für unsere Einsichten, noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellektuellen und moralischen Werth ganz und gar problematisch läſst, so ist er doch die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können. Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen

vernünftig zu machen, als daſs man denſelben zuvor äſthetiſch macht.

Aber, möchten Sie mir einwenden, ſollte dieſe Vermittlung durchaus unentbehrlich ſeyn? Sollten Wahrheit und Pflicht nicht auch ſchon für ſich allein und durch ſich ſelbſt bey dem ſinnlichen Menſchen Eingang finden können? Hierauf muſs ich antworten: ſie können nicht nur, ſie ſollen ſchlechterdings ihre beſtimmende Kraft bloſs ſich ſelbſt zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widerſprechender ſeyn, als wenn ſie das Anſehen hätten, die entgegengeſetzte Meinung in Schutz zu nehmen. Es iſt ausdrücklich bewieſen worden, daſs die Schönheit kein Reſultat weder für den Verſtand noch den Willen gebe, daſs ſie ſich in kein Geſchäft weder des Denkens noch des Entſchlieſsens miſche, daſs ſie zu beyden bloſs das Vermögen ertheile, aber über den wirklichen Gebrauch dieſes Vermögens durchaus nichts beſtimme. Bey

diesem fällt alle fremde Hülfe hinweg, und die reine logische Form, der Begriff, muss unmittelbar zu dem Verstand, die reine moralische Form, das Gesetz, unmittelbar zu dem Willen reden.

Aber dass sie dieses überhaupt nur könne — dass es überhaupt nur eine reine Form für den sinnlichen Menschen gebe, diess, behaupte ich, muss durch die ästhetische Stimmung des Gemüths erst möglich gemacht werden. Die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit oder das sinnliche Daseyn der Dinge von aussen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbstthätig und in ihrer Freyheit hervorbringt, und diese Selbstthätigkeit, diese Freyheit ist es ja eben, was wir bey dem sinnlichen Menschen vermissen. Der sinnliche Mensch ist schon (physisch) bestimmt, und hat folglich keine freye Bestimmbarkeit mehr: diese verlorne Bestimmbarkeit muss er nothwendig erst zurück erhalten, eh' er die leidende Bestimmung mit einer thäti-

gen vertauschen kann. Er kann sie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert, die er hatte, oder indem er die aktive schon in sich enthält, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er blofs die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realisirt werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und thätig bestimmt seyn, das heifst, er wird ästhetisch werden müssen.

Durch die ästhetische Gemüthsstimmung wird also die Selbstthätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen, und der physische Mensch so weit veredelt, dafs nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freyheit aus demselben blofs zu entwickeln

braucht. Der Schritt von dem äſthetiſchen Zuſtand zu dem logiſchen und moraliſchen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) iſt daher unendlich leichter, als der Schritt von dem phyſiſchen Zuſtande zu dem äſthetiſchen (von dem bloſsen blinden Leben zur Form) war. Jenen Schritt kann der Menſch durch ſeine bloſse Freyheit vollbringen, da er ſich bloſs zu nehmen, und nicht zu geben, bloſs ſeine Natur zu vereinzeln, nicht zu erweitern braucht; der äſthetiſch geſtimmte Menſch wird allgemein gültig urtheilen, und allgemein gültig handeln, ſobald er es wollen wird. Den Schritt von der rohen Materie zur Schönheit, wo eine ganz neue Thätigkeit in ihm eröffnet werden ſoll, muſs die Natur ihm erleichtern, und ſein Wille kann über eine Stimmung nichts gebieten, die ja dem Willen ſelbſt erſt das Daſeyn giebt. Um den äſthetiſchen Menſchen zur Einſicht und groſsen Geſinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts, als wichtige Anläſſe

läſſe geben; um von dem ſinnlichen Menſchen eben das zu erhalten, muſs man erſt ſeine Natur verändern. Bey jenem braucht es oft nichts, als die Aufforderung einer erhabenen Situation, (die am unmittelbarſten auf das Willensvermögen wirkt) um ihn zum Held und zum Weiſen zu machen; dieſen muſs man erſt unter einen andern Himmel verſetzen.

Es gehört alſo zu den wichtigſten Aufgaben der Kultur, den Menſchen auch ſchon in ſeinem bloſs phyſiſchen Leben der Form zu unterwerfen, und ihn, ſo weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, äſthetiſch zu machen, weil nur aus dem äſthetiſchen, nicht aber aus dem phyſiſchen Zuſtande der moraliſche ſich entwickeln kann. Soll der Menſch in jedem einzelnen Fall das Vermögen beſitzen, ſein Urtheil und ſeinen Willen zum Urtheil der Gattung zu machen, ſoll er aus jedem beſchränkten Daſeyn den Durchgang zu einem unendlichen finden,

aus jedem abhängigen Zuſtande zur Selbſt ſtändigkeit und Freyheit den Aufſchwung nehmen können, ſo muſs dafür geſorgt werden, daſs er in keinem Momente bloſs Individuum ſey, und bloſs dem Naturgeſetz diene. Soll er fähig und fertig ſeyn, aus dem engen Kreis der Naturzwecke ſich zu Vernunftzwecken zu erheben, ſo muſs er ſich ſchon innerhalb der erſtern für die letztern geübt, und ſchon ſeine phyſiſche Beſtimmung, mit einer gewiſſen Freyheit der Geiſter, d. i. nach Geſetzen der Schönheit ausgeführt haben.

Und zwar kann er dieſes, ohne dadurch im geringſten ſeinem phyſiſchen Zweck zu widerſprechen. Die Anfoderungen der Natur an ihn gehen bloſs auf das, was er wirkt, auf den Inhalt ſeines Handelns, über die Art, wie er wirkt, über die Form deſſelben, iſt durch die Naturzwecke nichts beſtimmt. Die Anfoderungen der Vernunft hingegen ſind ſtreng auf die Form ſeiner Thätigkeit gerichtet. So nothwendig es alſo für ſeine mo-

raliſche Beſtimmung iſt, daſs er rein moraliſch ſey, daſs er eine abſolute Selbſtthätigkeit beweiſe, ſo gleichgültig iſt es für ſeine phyſiſche Beſtimmung, ob er rein phyſiſch iſt, ob er ſich abſolut leidend verhält. In Rückſicht auf dieſe letztere iſt es alſo ganz in ſeine Willkühr geſtellt, ob er ſie bloſs als Sinnenweſen, und als Naturkraft (als eine Kraft nehmlich, welche nur wirkt, je nachdem ſie erleidet) oder ob er ſie zugleich als abſolute Kraft, als Vernunftweſen ausführen will, und es dürfte wohl keine Frage ſeyn, welches von beyden ſeiner Würde mehr entſpricht. Vielmehr, ſo ſehr es ihn erniedrigt und ſchändet, dasjenige aus ſinnlichem Antriebe zu thun, wozu er ſich aus reinen Motiven der Pflicht beſtimmt haben ſollte, ſo ſehr ehrt und adelt es ihn, auch da nach Geſetzmäſsigkeit, nach Harmonie, nach Unbeſchränktheit zu ſtreben, wo der gemeine Menſch nur ſein erlaubtes Verlangen ſtillt *). Mit einem Wort: im Gebiete

*) Dieſe geiſtreiche und äſthetiſch freye Behand-

der Wahrheit und Moralität, darf die Empfindung nichts zu bestimmen haben;

lung gemeiner Wirklichkeit ist, wo man sie auch antrifft, das Kennzeichen einer edeln Seele. Edel ist überhaupt ein Gemüth zu nennen, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heisst jede Form, welche dem, was seiner Natur nach blofs dient (blosses Mittel ist), das Gepräge der Selbstständigkeit aufdrückt. Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frey zu seyn, er muss alles andere um sich her, auch das Leblose, in Freyheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freyheit in der Erscheinung. Der vorherrschende Ausdruck des Verstandes in einem Gesicht, einem Kunstwerk u. dgl. kann daher niemals edel ausfallen, wie er denn auch niemals schön ist, weil er die Abhängigkeit (welche von der Zweckmäſsigkeit nicht zu trennen ist) heraushebt, anstatt sie zu verbergen.

Der Moralphilosoph lehrt uns zwar, dass man nie mehr thun könne als seine Pflicht, und er hat vollkommen recht, wenn er blofs die Beziehung meynt, welche Handlungen auf das Moralgesetz haben. Aber bey Handlungen, welche sich blofs auf einen Zweck beziehen, über diesen Zweck noch hinaus ins Uebersinnliche gehen (welches hier nichts anders

aber im Bezirke der Glückseligkeit darf Form seyn, und darf der Spieltrieb gebieten.

heissen kann als das physische ästhetisch ausführen) heisst zugleich über die Pflicht hinaus gehen, indem diese nur vorschreiben kann, dass der Wille heilig sey, nicht dass auch schon die Natur sich geheiligt habe. Es giebt also zwar kein moralisches, aber es giebt ein ästhetisches Uebertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heisst edel. Eben desswegen aber, weil bey dem Edeln immer ein Ueberfluss wahrgenommen wird, indem dasjenige auch einen freyen formalen Werth besitzt, was bloss einen materialen zu haben brauchte, oder mit dem innern Werth, den es haben soll, noch einen äussern, der ihm fehlen dürfte, vereinigt, so haben manche ästhetischen Ueberfluss mit einem moralischen verwechselt, und von der Erscheinung des Edeln verführt, eine Willkühr und Zufälligkeit in die Moralität selbst hinein getragen, wodurch sie ganz würde aufgehoben werden.

Von einem edeln Betragen ist ein erhabenes zu unterscheiden. Das erste geht über die sittliche Verbindlichkeit noch hinaus, aber nicht so das letztere, obgleich wir es ungleich höher als jenes achten. Wir achten es aber nicht desswegen, weil es der Vernunftbegriff seines Objekts (des Moralgesetzes), sondern weil es den Erfahrungsbegriff seines Subjekts (unsre Kenntnisse menschlicher Willensgüte und Willens-

Alſo hier ſchon, auf dem gleichgültigen Felde des phyſiſchen' Lebens, muſs der Menſch ſein moraliſches anfangen; noch in ſeinem Leiden muſs er ſeine Selbſtthätigkeit, noch innerhalb ſeiner ſinnlichen Schranken ſeine Vernunftfreyheit beginnen. Schon ſeinen Neigungen muſs er das Geſetz ſeines Willens auflegen; er muſs, wenn Sie mir den Ausdruck verſtatten wollen, den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze ſpielen, damit er es überhoben ſey, auf dem heiligen Boden der Freyheit gegen dieſen furchtbaren Feind zu fechten; er muſs lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhab'en zu wol-

ſtärke) übertrifft, ſo ſchätzen wir umgekehrt ein edles Betragen nicht darum, weil es die Natur des Subjekts überſchreitet, aus der es vielmehr völlig zwanglos hervorflieſsen muſs, ſondern weil es über die Natur ſeines Objekts (den phyſiſchen Zweck) hinaus in das Geiſterreich ſchreitet. Dort, möchte man ſagen, erſtaunen wir über den Sieg, den der Gegenſtand über den Menſchen davon trägt; hier bewundern wir den Schwung, den der Menſch dem Gegenſtande giebt.

len. Dieſes wird geleiſtet durch äſtheti-ſche Kultur, welche alles das, worüber weder Naturgeſetze die menſchliche Will-kühr binden, noch Vernunftgeſetze, Ge-ſetzen der Schönheit unterwirft, und in der Form, die ſie dem äuſsern Leben giebt, ſchon das innere eröffnet.

Vier und zwanzigster Brief.

Es lassen sich also drey verschiedene Momente oder Stuffen der Entwicklung unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung nothwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen, wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Durch zufällige Ursachen, die entweder in dem Einfluss der äussern Dinge oder in der freyen Willkühr des Menschen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz übersprungen, und auch die Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, kann weder durch die Natur, noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloss die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen.

Was iſt der Menſch, ehe die Schönheit die freye Luſt ihm entlockt, und die ruhige Form das wilde Leben beſänftigt? Ewig einförmig in ſeinen Zwecken, ewig wechſelnd in ſeinen Urtheilen, ſelbſtſüchtig ohne Er Selbſt zu ſeyn, ungebunden ohne frey zu ſeyn, Sklave ohne einer Regel zu dienen. In dieſer Epoche iſt ihm die Welt bloſs Schickſal, noch nicht Gegenſtand; alles hat nur Exiſtenz für ihn, inſofern es ihm Exiſtenz verſchafft, was ihm weder giebt noch nimmt, iſt ihm gar nicht vorhanden. Einzeln und abgeſchnitten, wie er ſich ſelbſt in der Reihe der Weſen findet, ſteht jede Erſcheinung vor ihm da. Alles, was iſt, iſt ihm durch das Machtwort des Augenblicks, jede Veränderung iſt ihm eine ganz friſche Schöpfung, weil mit dem Nothwendigen *in ihm* die Nothwendigkeit *auſser ihm* fehlt, welche die wechſelnden Geſtalten in ein Weltall zuſammenbindet, und, indem das Individuum flieht, das Geſetz auf dem Schauplatze feſt hält. Umſonſt läſst die Natur ihre

reiche Mannichfaltigkeit an seinen Sinnen vorüber gehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts, als seine Beute, in ihrer Macht und Gröfse nichts als seinen Feind. Entweder er stürzt auf die Gegenstände, und will sie in sich reifsen in der Begierde; oder die Gegenstände dringen zerstörend auf ihn ein, und er stöfst sie von sich, in der Verabscheuung. Ist beyden Fällen ist sein Verhältnifs zur Sinnenwelt unmittelbare Berührung, und ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem gebieterischen Bedürfnifs gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung, und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier.

Zwar die gewalt'ge Brust und der Titanen
Kraftvolles Mark ist sein .....
Gewisses Erbtheil; doch es schmiedete
Der Gott um seine Stirn ein ehern Band,
Rath, Mäfsigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er seinem scheuen düstern Blick.
Es wird zur Wuth ihm jegliche Begier,
Und grenzenlos dringt seine Wuth umher.

Iphigenie auf Tauris.

Mit ſeiner Menſchenwürde unbekannt, iſt er weit entfernt ſie in andern zu ehren, und der eignen wilden Gier ſich bewuſst, fürchtet er ſie in jedem Geſchöpf, das ihm ähnlich ſieht. Nie erblickt er andre in ſich, nur ſich in andern, und die Geſellſchaft, anſtatt ihn zur Gattung auszudehnen, ſchlieſst ihn nur enger und enger in ſein Individuum ein. In dieſer dumpfen Beſchränkung irrt er durch das nachtvolle Leben, bis eine günſtige Natur die Laſt des Stoffes von ſeinen verfinſterten Sinnen wälzt, die Reflexion ihn ſelbſt von den Dingen ſcheidet, und im Wiederſcheine des Bewuſstſeyns ſich endlich die Gegenſtände zeigen.

Dieſer Zuſtand roher Natur läſst ſich freylich, ſo wie er hier geſchildert wird, bey keinem beſtimmten Volk und Zeitalter nachweiſen; er iſt bloſs Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen aufs genaueſte zuſammen ſtimmt. Der Menſch, kann man ſagen, war nie ganz in dieſem thieriſchen Zu-

stand, aber er ist ihm auch nie ganz entflohen. Auch in den rohesten Subjekten findet man unverkennbare Spuren von Vernunftfreyheit, so wie es in den gebildetsten nicht an Momenten fehlt, die an jenen düstern Naturstand erinnern. Es ist dem Menschen einmal eigen, das Höchste und das Niedrigste in seiner Natur zu vereinigen, und wenn seine Würde auf einer strengen Unterscheidung des einen von dem andern beruht, so beruht auf einer geschickten Aufhebung dieses Unterschieds seine Glückseligkeit. Die Kultur, welche seine Würde mit seiner Glückseligkeit in Uebereinstimmung bringen soll, wird also für die höchste Reinheit jener beyden Principien in ihrer innigsten Vermischung zu sorgen haben.

Die erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit. Diese wird erst durch seine Freyheit entschieden, und die Vernunft fängt erstlich

damit an, feine finnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen; ein Phänomen, das mir für feine Wichtigkeit und Allgemeinheit noch nicht gehörig entwickelt fcheint. Die Vernunft, wiffen wir, giebt fich in dem Menfchen durch die Foderung des Abfoluten (auf fich felbft gegründeten und nothwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zuftand feines phyfifchen Lebens Genüge geleiftet werden kann, ihn das phyfifche ganz und gar zu verlaffen, und von einer befchränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzufteigen nöthigt. Aber obgleich der wahre Sinn jener Foderung ift, ihn den Schranken der Zeit zu entreifsen und von der finnlichen Welt zu einer Idealwelt empor zu führen, fo kann fie doch, durch eine (in diefer Epoche der herrfchenden Sinnlichkeit kaum zu vermeidende) Mifsdeutung auf das phyfifche Leben fich richten, und den Menfchen, anftatt ihn unabhängig zu machen, in die furchtbarfte Knechtfchaft ftürzen.

Und fo verhält es fich auch in der

That. Auf den Flügeln der Einbildungskraft verläſst der Menſch die engen Schranken der Gegenwart, in welche die bloſse Thierheit ſich einſchlieſst, um vorwärts nach einer unbeſchränkten Zukunft zu ſtreben; aber indem vor ſeiner ſchwindelnden Imagination das Unendliche aufgeht, hat ſein Herz noch nicht aufgehört im Einzelnen zu leben, und dem Augenblick zu dienen. Mitten in ſeiner Thierheit überraſcht ihn der Trieb zum Abſoluten — und da in dieſem dumpfen Zuſtande alle ſeine Beſtrebungen bloſs auf das Materielle und Zeitliche gehen, und bloſs auf ſein Individuum ſich begrenzen, ſo wird er durch jene Foderung bloſs veranlaſst, ſein Individuum, anſtatt von demſelben zu abſtrahiren, ins Endloſe auszudehnen, anſtatt nach Form nach einem unverſiegenden Stoff, anſtatt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer abſoluten Verſicherung ſeines zeitlichen Daſeyns zu ſtreben. Der nehmliche Trieb, der ihn

auf sein Denken und Thun angewendet zur Wahrheit und Moralität führen sollte, bringt jetzt, auf sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegrenztes Verlangen, als ein absolutes Bedürfniss hervor. Die ersten Früchte, die er in dem Geisterreich ärndtet, sind also Sorge und Furcht; beydes Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstand vergreift, und ihren Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingte Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben, oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstand haben. Eine grenzenlose Dauer des Daseyns und Wohlseyns, bloss um des Daseyns und Wohlseyns willen, ist bloss ein Ideal der Begierde, mithin eine Foderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Thierheit kann aufgeworfen werden. Ohne also durch eine Vernunftäusserung dieser Art etwas für

ſeine Menſchheit zu gewinnen, verliert er dadurch bloſs die glückliche Beſchränktheit des Thiers, vor welchem er nun bloſs den unbeneidenswerthen Vorzug beſitzt, über dem Streben in die Ferne den Beſitz der Gegenwart zu verlieren, ohne doch in der ganzen grenzenloſen Ferne je etwas anders als die Gegenwart zu ſuchen.

Aber wenn ſich die Vernunft auch in ihrem Objekt nicht vergreift, und in der Frage nicht irrt, ſo wird die Sinnlichkeit noch lange Zeit die Antwort verfälſchen. Sobald der Menſch angefangen hat, ſeinen Verſtand zu brauchen und die Erſcheinungen umher nach Urſachen und Zwecken zu verknüpfen, ſo dringt die Vernunft, ihrem Begriffe gemäſs, auf eine abſolute Verknüpfung und auf einen unbedingten Grund. Um ſich eine ſolche Foderung auch nur aufwerfen zu können, muſs der Menſch über die Sinnlichkeit ſchon hinausgeſchritten ſeyn; aber eben dieſer Foderung bedient ſie ſich

un

um den Flüchtling zurückzuholen. Hier wäre nehmlich der Punkt, wo er die Sinnenwelt ganz und gar verlaſſen, und zum reinen Ideenreich ſich aufſchwingen muſste; denn der Verſtand bleibt ewig innerhalb des Bedingten ſtehen und frägt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu gerathen. Da aber der Menſch, von dem hier geredet wird, einer ſolchen Abſtraktion noch nicht fähig iſt, ſo wird er, was er in ſeinem ſinnlichen Erkenntniſskreiſe nicht findet, und über denſelben hinaus in der reinen Vernunft noch nicht ſucht, unter demſelben in ſeinem Gefühlkreiſe ſuchen und dem Scheine nach finden. Die Sinnlichkeit zeigt ihm zwar nichts, was ſein eigener Grund wäre, und ſich ſelbſt das Geſetz gäbe; aber ſie zeigt ihm etwas, was von keinem Grunde weiſs, und kein Geſetz achtet. Da er alſo den fragenden Verſtand durch keinen letzten und innern Grund zur Ruhe bringen kann, ſo bringt er ihn durch den Begriff des Grundloſen wenigſtens zum Schweigen, und bleibt

innerhalb der blinden Nöthigung der Materie stehen, da er die erhabene Nothwendigkeit der Vernunft noch nicht zu erfassen vermag. Weil die Sinnlichkeit keinen andern Zweck kennt, als ihren Vortheil, und sich durch keine andre Ursache als den blinden Zufall getrieben fühlt, so macht er jenen zum Bestimmer seiner Handlungen, und diesen zum Beherrscher der Welt.

Selbst das Heilige im Menschen, das Moralgesetz, kann bey seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit dieser Verfälschung nicht entgehen. Da es bloss verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muss es ihm solange als etwas auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelang ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfinde also bloss die Fesseln, welche die letzter ihm anlegt, nicht die unendliche Befrey ung, die sie ihm verschafft. Ohne di

Würde des Geſetzgebers in ſich zu ahnen, empfindet er bloſs den Zwang und das ohnmächtige Widerſtreben des Unterthans. Weil der ſinnliche Trieb dem moraliſchen in ſeiner Erfahrung vorhergeht, ſo giebt er dem Geſetz der Nothwendigkeit einen Anfang in der Zeit, einen poſitiven Urſprung, und durch den unglückſeligſten aller Irrthü-
ner macht er das Unveränderliche und
Ewige in Sich zu einem Accidens des
Vergänglichen. Er überredet ſich die
Begriffe von Recht und Unrecht als Sta-
uten anzuſehen, die durch einen Willen
ingeführt wurden, nicht die an ſich
elbſt und in alle Ewigkeit gültig ſind.
Vie er in Erklärung einzelner Naturphä-
iomene über die Natur hinaus ſchrei-
et, und auſserhalb derſelben ſucht, was
ur in ihrer innern Geſetzmäſsigkeit kann
efunden werden, eben ſo ſchreitet er in
rklärung des Sittlichen über die Ver-
unft hinaus, und verſcherzt ſeine
Ienſchheit, indem er auf dieſem Weg
ine Gottheit ſucht. Kein Wunder,

wenn eine Religion, die mit Wegwerfung ſeiner Menſchheit erkauft wurde, ſich einer ſolchen Abſtammung würdig zeigt, wenn er Geſetze, die nicht von Ewigkeit her banden, auch nicht für unbedingt und in alle Ewigkeit bindend hält. Er hat es nicht mit einem heiligen, bloſs mit einem mächtigen Weſen zu thun. Der Geiſt ſeiner Gottesverehrung iſt alſo Furcht, die ihn erniedrigt, nicht Ehrfurcht, die ihn in ſeiner eigenen Schätzung erhebt.

Obgleich dieſe mannichfaltigen Abweichungen des Menſchen von dem Ideale ſeiner Beſtimmung nicht alle in der nehmlichen Epoche ſtatt haben können, indem derſelbe von der Gedankenloſigkeit zum Irrthum, von der Willenloſigkeit zur Willensverderbniſs mehrere Stuffen zu durchwandern hat, ſo gehören doch alle zum Gefolge des phyſiſchen Zuſtandes, weil in allen der Trieb des Lebens über den Formtrieb den Meiſter ſpielt. Es ſey nun, daſs die Vernunft in

dem Menfchen noch gar nicht gefprochen habe, und das Phyfifche noch mit blinder Nothwendigkeit über ihn herrfche; oder dafs fich die Vernunft noch nicht genug von den Sinnen gereinigt habe, und das Moralifche dem Phyfifchen noch diene, fo ift in beyden Fällen das einzige in ihm gewalthabende Princip ein materielles und der Menfch, wenigftens feiner letzten Tendenz nach, ein finnliches Wefen; mit dem einzigen Unterfchied, dafs er in dem erften Fall ein vernunftlofes, in dem zweyten ein vernünftiges Thier ift. Er foll aber keines von beyden, er foll Menfch feyn; die Natur foll ihn nicht ausfchliefsend und die Vernunft foll ihn nicht bedingt beherrfchen. Beyde Gefetzgebungen follen vollkommen unabhängig von einander beftehen, und dennoch vollkommen einig feyn.

Fünf und zwanzigster Brief.

Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, bloss empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst, wenn er in seinem ästhetischen Stande, sie ausser sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen *).

*) Ich erinnere noch einmal, dass diese beyden Perioden zwar in der Idee nothwendig von einander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch muss man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Stande sich befunden, und eine Zeit, wo er sich ganz von demselben losgemacht hätte. Sobald der Mensch einen Gegenstand sieht, so ist er schon nicht mehr in einem bloss physischen Zustand, und solang er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird

Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältniss des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, dass sie ihn vor der Leidenschaft flüchtet. Die Nothwendigkeit der Natur, die ihn im Zustand der blossen Empfindung mit ungetheilter Gewalt beherrschte, lässt bey der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit selbst, das ewig wandelnde, steht still, indem

er auch jenem physischen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur sehen kann, insofern er empfindet. Jene drey Momente, welche ich am Anfang des 24sten Briefs nahmhaft machte, sind also zwar, im Ganzen betrachtet, drey verschiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menschheit, und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menschen, aber sie lassen sich auch bey jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objekts unterscheiden, und sind mit einem Wort die nothwendigen Bedingungen jeder Erkenntniss, die wir durch die Sinne erhalten.

des Bewuſstſeyns zerſtreute Strahlen ſich ſammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die Form, reflektiert ſich auf dem vergänglichen Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menſchen, iſt auch auſser ihm keine Nacht mehr; ſobald es ſtille wird in ihm, legt ſich auch der Sturm in dem Weltall, und die ſtreitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwiſchen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieſer groſsen Begebenheit im Innern des Menſchen als von einer Revolution in der Auſsenwelt reden, und den Gedanken, der über die Zeitgeſetze ſiegt, unter dem Bilde des Zeus verſinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt.

Aus einem Sklaven der Natur, ſolang er ſie bloſs empfindet, wird der Menſch ihr Geſetzgeber, ſobald er ſie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrſchte, ſteht jetzt als Objekt vor ſeinem Blick. Was ihm Objekt iſt, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt

zu ſeyn, muſs es die ſeinige erfahren. So weit er der Materie Form giebt und ſolange er ſie giebt, iſt er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geiſt kann nichts verletzen, als was ihm die Freyheit raubt, und er beweiſt ja die ſeinige, indem er das Formloſe bildet. Nur wo die Maſſe ſchwer und geſtaltlos herrſcht, und zwiſchen unſichern Grenzen die trüben Umriſſe wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schreckniſs der Natur iſt der Menſch überlegen, ſobald er ihm Form zu geben und es in ſein Objekt zu verwandeln weiſs. So wie er anfängt, ſeine Selbſtſtändigkeit gegen die Natur als Erſcheinung zu behaupten, ſo behauptet er auch gegen die Natur als Macht ſeine Würde, und mit edler Freyheit richtet er ſich auf gegen ſeine Götter. Sie werfen die Geſpenſterlarven ab, womit ſie ſeine Kindheit geängſtigt hatten, und überraſchen ihn mit ſeinem eigenen Bild, indem ſie ſeine Vorſtellung werden. Das göttliche Monſtrum des Morgenländers, das mit der blinden Stärke des Raub-

thiers die Welt verwaltet, zieht sich in der griechischen Phantasie in den freundlichen Contour der Menschheit zusammen, das Reich der Titanen fällt, und die unendliche Kraft ist durch die unendliche Form gebändigt.

Aber indem ich bloss einen Ausgang aus der materiellen Welt und einen Uebergang in die Geisterwelt suchte, hat mich der freye Lauf meiner Einbildungskraft schon mitten in die letztere hineingeführt. Die Schönheit, die wir suchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben sie übersprungen, indem wir von dem blossen Leben unmittelbar zu der reinen Gestalt, und zu dem reinen Objekt übergiengen. Ein solcher Sprung ist nicht in der menschlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieser zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müssen.

Die Schönheit ist allerdings das Werk der freyen Betrachtung, und wir treten

mit ihr in die Welt der Ideen — aber was wohl zu bemerken iſt, ohne darum die ſinnliche Welt zu verlaſſen, wie bey Erkenntniſs der Wahrheit geſchieht. Dieſe iſt das reine Produkt der Abſonderung von allem, was materiell und zufällig iſt, reines Objekt, in welchem keine Schranke des Subjekts zurückbleiben darf, reine Selbſtthätigkeit ohne Beymiſchung eines Leidens. Zwar giebt es auch von der höchſten Abſtraktion einen Rückweg zur Sinnlichkeit, denn der Gedanke rührt die innre Empfindung, und die Vorſtellung logiſcher und moraliſcher Einheit geht in ein Gefühl ſinnlicher Uebereinſtimmung über. Aber wenn wir uns an Erkenntniſſen ergötzen, ſo unterſcheiden wir ſehr genau unſere Vorſtellung von unſerer Empfindung, und ſehen dieſe letztere als etwas zufälliges an, was gar wohl wegbleiben könnte, ohne daſs deswegen die Erkenntniſs aufhörte, und Wahrheit nicht Wahrheit wäre. Aber ein ganz vergebliches Unternehmen würde es ſeyn, dieſe Beziehung auf das Em-

pfindungsvermögen von der Vorstellung der Schönheit absondern zu wollen; daher wir nicht damit ausreichen, uns die eine als den Effekt der andern zu denken, sondern beyde zugleich und wechselseitig als Effekt und als Ursache ansehen müssen. In unserm Vergnügen an Erkenntnissen unterscheiden wir ohne Mühe den Uebergang von der Thätigkeit zum Leiden, und bemerken deutlich, daſs das erste vorüber ist, wenn das letztere eintritt. In unserm Wohlgefallen an der Schönheit hingegen läſst sich keine solche Succession zwischen der Thätigkeit und dem Leiden unterscheiden, und die Reflexion zerflieſst hier so vollkommen mit dem Gefühle, daſs wir die Form unmittelbar zu empfinden glauben. Die Schönheit ist also zwar Gegenstand für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein Zustand unsers Subjekts, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie

iſt alſo zwar Form, weil wir ſie betrachten, zugleich aber iſt ſie Leben, weil wir ſie fühlen. Mit einem Wort: ſie iſt zugleich unſer Zuſtand und unſre That.

Und eben weil ſie dieſes beydes zugleich iſt, ſo dient ſie uns alſo zu einem ſiegenden Beweis, daſs das Leiden die Thätigkeit, daſs die Materie die Form, daſs die Beſchränkung die Unendlichkeit keineswegs ausſchlieſse — daſs mithin durch die nothwendige phyſiſche Abhängigkeit des Menſchen ſeine moraliſche Freyheit keineswegs aufgehoben werde. Sie beweiſt dieſes, und, ich muſs hinzuſetzen, ſie allein kann es uns beweiſen. Denn da beym Genuſs der Wahrheit oder der logiſchen Einheit, die Empfindung mit dem Gedanken nicht nothwendig eins iſt, ſondern auf denſelben zufällig folgt, ſo kann uns dieſelbe bloſs beweiſen, daſs auf eine vernünftige Natur eine ſinnliche folgen könne, und umgekehrt, nicht daſs beyde zuſammen beſtehen, nicht daſs ſie wechſelſeitig auf

einander wirken, nicht daſs ſie abſolut und nothwendig zu vereinigen ſind. Vielmehr müſste ſich gerade umgekehrt aus dieſer Ausſchlieſsung des Gefühls, ſolange gedacht wird, und des Gedankens, ſolange empfunden wird, auf eine Unvereinbarkeit beyder Naturen ſchlieſsen laſſen, wie denn auch wirklich die Analyſten keinen beſſern Beweis für die Ausführbarkeit reiner Vernunft in der Menſchheit anzuführen wiſſen, als den, daſs ſie geboten iſt. Da nun aber bey dem Genuſs der Schönheit oder der äſthetiſchen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form, und des Leidens mit der Thätigkeit vor ſich geht, ſo iſt eben dadurch die Vereinbarkeit beyder Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabenſten Menſchheit bewieſen.

Wir dürfen alſo nicht mehr verlegen ſeyn, einen Uebergang von der ſinnlichen Abhängigkeit zu der moraliſchen

Freyheit zu finden, nachdem durch die Schönheit der Fall gegeben iſt, daſs die letztere mit der erſtern vollkommen zuſammen beſtehen könne, und daſs der Menſch, um ſich als Geiſt zu erweiſen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Iſt er aber ſchon in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit frey, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und iſt Freyheit etwas abſolutes und überſinnliches, wie ihr Begriff nothwendig mit ſich bringt, ſo kann nicht mehr die Frage ſeyn, wie er dazu gelange, ſich von den Schranken zum Abſoluten zu erheben, ſich in ſeinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzuſetzen, da dieſes ſchon in der Schönheit geſchehen iſt. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage ſeyn, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach ſchon in der erſten liegt, ſondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer äſthetiſchen, wie er von bloſsen Lebensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg ſich bahne.

Sechs und zwanzigſter Brief.

Da die äſthetiſche Stimmung des Gemüths, wie ich in den vorhergehenden Briefen entwickelt habe, der Freyheit erſt die Entſtehung giebt, ſo iſt leicht einzuſehen, daſs ſie nicht aus derſelben entſpringen und folglich keinen moraliſchen Urſprung haben könne. Ein Geſchenk der Natur muſs ſie ſeyn; die Gunſt der Zufälle allein kann die Feſſeln des phyſiſchen Standes löſen, und den Wilden zur Schönheit führen.

Der Keim der letztern wird ſich gleich wenig entwickeln, wo eine karge Natur den Menſchen jeder Erquickung beraubt, und wo eine verſchwenderiſche ihn von jeder eigenen Anſtrengung losſpricht — wo die ſtumpfe Sinnlichkeit kein Bedürfniſs fühlt, und wo die heftige Begier keine Sättigung findet. Nicht da, wo der Menſch ſich troglodytiſch in Höhlen birgt, ewig einzeln iſt,

und die Menſchheit nie auſser ſich ſindet, auch nicht da, wo er nomadiſch in groſsen Heermaſſen zieht, ewig nur Zahl iſt, und die Menſchheit nie in ſich ſindet — da allein, wo er in eigener Hütte ſtill mit ſich ſelbſt, und ſobald er heraustritt, mit dem ganzen Geſchlechte ſpricht, wird ſich ihre liebliche Knoſpe entfalten. Da wo ein leichter Aether die Sinne jeder leiſen Berührung eröffnet, und den üppigen Stoff eine energiſche Wärme beſeelt — wo das Reich der blinden Maſſe ſchon in der lebloſen Schöpfung geſtürzt iſt, und die ſiegende Form auch die niedrigſten Naturen veredelt — dort in den fröhlichen Verhältniſſen, und in der geſegneten Zone, wo nur die Thätigkeit zum Genuſſe und nur der Genuſs zur Thätigkeit führt, wo aus dem Leben ſelbſt die heilige Ordnung quillt, und aus dem Geſetz der Ordnung ſich nur Leben entwickelt, — wo die Einbildungskraft der Wirklichkeit ewig entflieht, und dennoch von der Einfalt der Natur nie verirret — hier al-

lein werden sich Sinne und Geist, empfangende und bildende Kraft in dem glücklichen Gleichmaaſs entwickeln, welches die Seele der Schönheit, und die Bedingung der Menschheit ist.

Und was ist es für ein Phänomen, durch welches sich bey dem Wilden der Eintritt in die Menschheit verkündigt? Soweit wir auch die Geschichte befragen, es ist dasselbe bey allen Völkerstämmen, welche der Sklaverey des thierischen Standes entsprungen sind: die Freude am Schein, die Neigung zum Putz und zum Spiele.

Die höchste Stupidität und der höchste Verstand haben darinn eine gewisse Affinität miteinander, daſs beyde nur das Reelle suchen, und für den bloſsen Schein gänzlich unempfindlich sind. Nur durch die unmittelbare Gegenwart eines Objekts in den Sinnen wird jene aus ihrer Ruhe gerissen, und nur durch Zurückführung seiner Begriffe auf Thatsa-

chen der Erfahrung wird der letztere zur Ruhe gebracht; mit einem Wort, die Dummheit kann sich nicht über die Wirklichkeit erheben, und der Verstand nicht unter der Wahrheit stehen bleiben. Insofern also das Bedürfniss der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche blosse Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am Schein eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur. Fürs erste zeugt es von einer äussern Freyheit, denn solange die Noth gebietet, und das Bedürfniss drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn das Bedürfniss gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen. Es zeugt aber auch von einer innern Freyheit, weil es uns eine Kraft sehen läst, die unabhängig von einem äussern Stoffe sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und die Energie genug besitzt, die andringende Materie von sich zu halten. Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge)

Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüth, das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es thut.

Es versteht sich von selbst, dass hier nur von dem ästhetischen Schein die Rede ist, den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet, nicht von dem logischen, den man mit derselben verwechselt — den man folglich liebt, weil er Schein ist, und nicht, weil man ihn für etwas besseres hält. Nur der erste ist Spiel, da der letzte bloss Betrug ist. Den Schein der ersten Art für etwas gelten lassen, kann der Wahrheit niemals Eintrag thun, weil man nie Gefahr läuft, ihn derselben unterzuschieben, was doch die einzige Art ist, wie der Wahrheit geschadet werden kann; ihn verachten, heisst alle schöne Kunst überhaupt verachten, deren Wesen der Schein ist. Indessen begegnet es dem Verstande zuweilen, seinen Eifer für Rea-

lität bis zu einer ſolchen Unduldſamkeit zu treiben, und über die ganze Kunſt des ſchönen Scheins, weil ſie bloſs Schein iſt, ein wegwerfendes Urtheil zu ſprechen; dieſs begegnet aber dem Verſtande nur alsdann, wenn er ſich der obengedachten Affinität erinnert. Von den nothwendigen Grenzen des ſchönen Scheins werde ich noch einmal insbeſondere zu reden Veranlaſſung nehmen.

Die Natur ſelbſt iſt es, die den Menſchen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem ſie ihn mit zwey Sinnen ausrüſtete, die ihn bloſs durch den Schein zur Erkenntniſs des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr iſt die andringende Materie ſchon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt ſich von uns, das wir in den thieriſchen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge ſehen, iſt von dem verſchieden, was wir empfinden; denn der Verſtand ſpringt über das Licht hinaus zu den Gegenſtänden. Der Ge-

genſtand des Takts iſt eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenſtand des Auges und des Ohrs iſt eine Form, die wir erzeugen. Solange der Menſch noch ein Wilder iſt, genieſst er bloſs mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieſer Periode bloſs dienen. Er erhebt ſich entweder gar nicht zum Sehen oder er befriedigt ſich doch nicht mit demſelben. Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genieſsen und das Sehen für ihn einen ſelbſtſtändigen Werth erlangt, ſo iſt er auch ſchon äſthetiſch frey und der Spieltrieb hat ſich entfaltet.

Gleich ſo wie der Spieltrieb ſich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbſtſtändiges behandelt. Sobald der Menſch einmal ſo weit gekommen iſt, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterſcheiden, ſo iſt er auch im Stande, ſie von

ihm abzuſondern; denn das hat er ſchon gethan, indem er ſie unterſcheidet. Das Vermögen zur nachahmenden Kunſt, iſt alſo mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben; der Drang zu derſelben beruht auf einer andern Anlage, von der ich hier nicht zu handeln brauche. Wie frühe oder wie ſpät ſich der äſthetiſche Kunſttrieb entwickeln ſoll, das wird bloſs von dem Grade der Liebe abhängen, mit der der Menſch fähig iſt, ſich bey dem bloſsen Schein zu verweilen.

Da alles wirkliche Daſeyn von der Natur als einer fremden Macht, aller Schein aber urſprünglich von dem Menſchen als vorſtellendem Subjekte, ſich herſchreibt, ſo bedient er ſich bloſs ſeines abſoluten Eigenthumsrechts, wenn er den Schein von dem Weſen zurück nimmt, und mit demſelben nach eignen Geſetzen ſchaltet. Mit ungebundener Freyheit kann er, was die Natur trennte, zuſammenfügen, ſobald er es nur irgend zuſammen denken kann, und trennen,

was die Natur verknüpfte, sobald er es nur in seinem Verstande absondern kann. Nichts darf ihm hier heilig seyn, als sein eigenes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche sein Gebiet von dem Daseyn der Dinge oder dem Naturgebiete scheidet.

Dieses menschliche Herrscherrecht übt er aus in der Kunst des Scheins, und je strenger er hier das Mein und Dein von einander sondert, je sorgfältiger er die Gestalt von dem Wesen trennt, und je mehr Selbstständigkeit er derselben zu geben weiss, desto mehr wird er nicht bloss das Reich der Schönheit erweitern, sondern selbst die Grenzen der Wahrheit bewahren; denn er kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne zugleich die Wirklichkeit von dem Schein frey zu machen.

Aber er besitzt dieses souveraine Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem wesenlo-

ſen Reich der Einbildungskraft, und nur, ſolange er ſich im theoretiſchen gewiſſenhaft enthält, Exiſtenz davon auszuſagen, und ſolange er im praktiſchen darauf Verzicht thut, Exiſtenz dadurch zu ertheilen. Sie ſehen hieraus, daſs der Dichter auf gleiche Weiſe aus ſeinen Grenzen tritt, wenn er ſeinem Ideal Exiſtenz beylegt, und wenn er eine beſtimmte Exiſtenz damit bezweckt. Denn beydes kann er nicht anders zu Stande bringen, als indem er entweder ſein Dichterrecht überſchreitet, durch das Ideal in das Gebiet der Erfahrung greift, und durch die bloſse Möglichkeit wirkliches Daſeyn zu beſtimmen ſich anmaſst, oder indem er ſein Dichterrecht aufgiebt, die Erfahrung in das Gebiet des Ideals greifen läſst, und die Möglichkeit auf die Bedingungen der Wirklichkeit einſchränkt.

Nur ſoweit er aufrichtig iſt, (ſich von allem Anſpruch auf Realität ausdrücklich losſagt) und nur ſoweit er ſelbſtſtändig iſt, (allen Beyſtand der

Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken, und kann nichts für die Freyheit des Geistes beweisen. Uebrigens ist es gar nicht nöthig, dass der Gegenstand, an dem wir den schönen Schein finden, ohne Realität sey, wenn nur unser Urtheil darüber auf diese Realität keine Rücksicht nimmt; denn soweit es diese Rücksicht nimmt, ist es kein ästhetisches. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns freylich eben so gut und noch ein wenig besser als eine eben so schöne, bloss gemahlte, gefallen; aber insoweit sie uns besser gefällt als die letztere, gefällt sie nicht mehr als selbstständiger Schein, gefällt sie nicht mehr dem reinen ästhetischen Gefühl, diesem darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freylich erfodert es noch einen ungleich höheren Grad

der ſchönen Kultur, in dem Lebendigen ſelbſt nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren.

Bey welchem einzelnen Menſchen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und ſelbſtſtändigen Schein findet, da darf man auf Geiſt und Geſchmack und jede damit verwandte Trefflichkeit ſchlieſſen — da wird man das Ideal das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Beſitz, den Gedanken über den Genuſs, den Traum der Unſterblichkeit über die Exiſtenz triumphiren ſehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig furchtbare ſeyn, und ein Olivenkranz höher als ein Purpurkleid ehren. Zum falſchen und bedürftigen Schein nimmt nur die Ohnmacht und die Verkehrtheit ihre Zuflucht, und einzelne Menſchen ſowohl als ganze Völker, welche entweder „der Realität durch den Schein oder dem (äſthetiſchen) Schein durch Realität nachhelfen" — beydes iſt gerne verbunden —

beweiſen zugleich ihren moraliſchen Unwerth und ihr äſthetiſches Unvermögen.

Auf die Frage „In wie weit darf Schein in der moraliſchen Welt ſeyn?" iſt alſo die Antwort ſo kurz als bündig dieſe: in ſo weit es äſthetiſcher Schein iſt, d. h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derſelben vertreten zu werden braucht. Der äſthetiſche Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden, und wo man es anders findet, da wird ſich ohne Schwierigkeit zeigen laſſen, daſs der Schein nicht äſthetiſch war. Nur ein Fremdling im ſchönen Umgang z. B. wird Verſicherungen der Höflichkeit, die eine allgemeine Form iſt, als Merkmale perſönlicher Zuneigung aufnehmen, und wenn er getäuſcht wird, über Verſtellung klagen. Aber auch nur ein Stümper im ſchönen Umgang wird, um höflich zu ſeyn, die Falſchheit zu Hülfe rufen, und ſchmeicheln, um gefällig zu ſeyn. Dem erſten fehlt noch der Sinn

ür den ſelbſtſtändigen Schein, daher kann
r demſelben nur durch die Wahrheit Be-
leutung geben; dem zweyten fehlt es
n Realität, und er möchte ſie gern durch
len Schein erſetzen.

Nichts iſt gewöhnlicher als von ge-
viſſen trivialen Critikern des Zeitalters
lie Klage zu vernehmen, daſs alle Soli-
lität aus der Welt verſchwunden ſey,
ınd das Weſen über dem Schein ver-
ıachläſſigt werde. Obgleich ich mich gar
ıicht berufen fühle, das Zeitalter gegen
lieſen Vorwurf zu rechtfertigen, ſo geht
loch ſchon aus der weiten Ausdehnung,
velche dieſe ſtrengen Sittenrichter ihrer
Anklage geben, ſattſam hervor, daſs ſie
lem Zeitalter nicht bloſs den falſchen
ſondern auch den aufrichtigen Schein
verargen; und ſogar die Ausnahmen,
welche ſie noch etwa zu Gunſten der
Schönheit machen, gehen mehr auf den
bedürftigen als auf den ſelbſtſtändigen
Schein. Sie greifen nicht bloſs die be-
trügeriſche Schminke an, welche die

Wahrheit verbirgt, welche die Wirklichkeit zu vertreten sich anmaſst; sie ereifern sich auch gegen den wohlthätigen Schein, der die Leerheit ausfüllt, und die Armseligkeit zudeckt, auch gegen den idealischen, der eine gemeine Wirklichkeit veredelt. Die Falschheit der Sitten beleidigt mit Recht ihr strenges Wahrheitsgefühl; nur schade, daſs sie zu dieser Falschheit auch schon die Höflichkeit rechnen. Es miſsfällt ihnen, daſs äuſserer Flitterglanz so oft das wahre Verdienst verdunkelt, aber es verdrüſst sie nicht weniger, daſs man auch Schein vom Verdienste fodert, und dem innern Gehalte die gefällige Form nicht erläſst. Sie vermissen das Herzliche, Kernhafte und Gediegene der vorigen Zeiten, aber sie möchten auch das Eckigte und Derbe der ersten Sitten, das Schwerfällige der alten Formen, und den ehemaligen gothischen Ueberfluſs wieder eingeführt sehen. Sie beweisen durch Urtheile dieser Art dem Stoff an sich selbst eine Achtung, die der Menschheit nicht

würdig ist, welche vielmehr das Materielle nur insoferne schätzen soll, als es Gestalt zu empfangen und das Reich der Ideen zu verbreiten im Stande ist. Auf solche Stimmen braucht also der Geschmack des Jahrhunderts nicht sehr zu hören, wenn er nur sonst vor einer bessern Instanz besteht. Nicht daſs wir einen Werth auf den ästhetischen Schein legen (wir thun dieſs noch lange nich genug) sondern daſs wir es noch nicht bis zu dem reinen Schein gebracht haben, daſs wir das Daseyn noch nicht genug von der Erscheinung geschieden, und dadurch beyder Grenzen auf ewig gesichert haben, dieſs ist es, was uns ein rigoristischer Richter der Schönheit zum Vorwurf machen kann. Diesen Vorwurf werden wir solang verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht genieſsen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht bewundern können, ohne nach einem Zwecke zu fragen — als wir der Einbildungskraft noch keine

eigene abſolute Geſetzgebung zugeſtehn, und durch die Achtung, die wir ihren Werken erzeigen, ſie auf ihre Würde hinweiſen.

Sieben und zwanzigfter Brief.

Fürchten Sie nichts für Realität und Wahrheit, wenn der hohe Begriff, den ich in dem vorhergehenden Briefe von dem äfthetifchen Schein aufftellte, allgemein werden follte. Er wird nicht allgemein werden, fo lange der Menfch noch ungebildet genug ift, um einen Mifsbrauch davon machen zu können; und würde er allgemein, fo könnte diefs nur durch eine Kultur bewirkt werden, die zugleich jeden Mifsbrauch unmöglich machte. Dem felbftftändigen Schein nachzuftreben erfodert mehr Abftraktionsvermögen, mehr Freyheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Menfch nöthig hat, um fich auf die Realität einzufchränken, und er mufs diefe fchon hinter fich haben, wenn er bey jenem anlangen will. Wie übel würde er fich alfo rathen, wenn er den Weg zum Ideale einfchlagen wollte, um fich den Weg zur Wirklichkeit zu erfparen! Von dem

Schein, so wie er hier genommen wird, möchten wir also für die Wirklichkeit nicht viel zu besorgen haben; desto mehr dürfte aber von der Wirklichkeit für den Schein zu befürchten seyn. An das Materielle gefesselt, läſst der Mensch diesen lange Zeit bloſs seinen Zwecken dienen, ehe er ihm in der Kunst des Ideals eine eigene Persönlichkeit zugesteht. Zu dem letztern bedarf es einer totalen Revolution in seiner ganzen Empfindungsweise, ohne welche er auch nicht einmal auf dem Wege zum Ideal sich befinden würde. Wo wir also Spuren einer uninteressierten freyen Schätzung des reinen Scheins entdecken, da können wir auf eine solche Umwälzung seiner Natur und den eigentlichen Anfang der Menschheit in ihm schlieſsen. Spuren dieser Art finden sich aber wirklich schon in den ersten rohen Versuchen, die er zur Verschönerung seines Daseyns macht, selbst auf die Gefahr macht, daſs er es dem sinnlichen Gehalt nach dadurch verschlechtern sollte. Sobald er überhaupt

nur anfängt, dem Stoff die Gestalt vorzuziehen, und an den Schein, (den er aber dafür erkennen muss) Realität zu wagen, so ist sein thierischer Kreis aufgethan, und er befindet sich auf einer Bahn, die nicht endet.

Mit dem allein nicht zufrieden, was der Natur genügt und was das Bedürfniss fodert, verlangt er Ueberfluss; anfangs zwar bloss einen Ueberfluss des Stoffes, um der Begier ihre Schranken zu verbergen, um den Genuss über das gegenwärtige Bedürfniss hinaus zu versichern; bald aber einen Ueberfluss an dem Stoffe, eine ästhetische Zugabe, um auch dem Formtrieb genug zu thun, um den Genuss über jedes Bedürfniss hinaus zu erweitern. Indem er bloss für einen künftigen Gebrauch Vorräthe sammelt und in der Einbildung dieselbe vorausgeniesst, so überschreitet er zwar den jetzigen Augenblick, aber ohne die Zeit überhaupt zu überschreiten; er geniesst mehr, aber er geniesst nicht anders.

Indem er aber zugleich die Geſtalt in ſeinen Genuſs zieht und auf die Formen der Gegenſtände merkt, die ſeine Begierden befriedigen, hat er ſeinen Genuſs nicht bloſs dem Umfang und dem Grad nach erhöht, ſondern auch der Art nach veredelt.

Zwar hat die Natur auch ſchon dem Vernunftloſen über die Nothdurft gegeben, und in das dunkle thieriſche Leben einen Schimmer von Freyheit geſtreut. Wenn den Löwen kein Hunger nagt, und kein Raubthier zum Kampf herausfodert, ſo erſchafft ſich die müſsige Stärke ſelbſt einen Gegenſtand; mit muthvollem Gebrüll erfüllt er die hallende Wüſte, und in zweckloſem Aufwand genieſst ſich die üppige Kraft. Mit frohem Leben ſchwärmt das Inſekt in dem Sonnenſtrahl; auch iſt es ſicherlich nicht der Schrey der Begierde, den wir in dem melodiſchen Schlag des Singvogels hören. Unläugbar iſt in dieſen Bewegungen Freyheit, aber nicht Freyheit von dem Be-

dürfniſs überhaupt, bloſs von einem beſtimmten, von einem äuſsern Bedürfniſs. Das Thier arbeitet, wenn ein Mangel die Triebfeder ſeiner Thätigkeit iſt, und es ſpielt, wenn der Reichthum der Kraft dieſe Triebfeder iſt, wenn das überflüſſige Leben ſich ſelbſt zur Thätigkeit ſtachelt. Selbſt in der unbeſeelten Natur zeigt ſich ein ſolcher Luxus der Kräfte und eine Laxität der Beſtimmung, die man in jenem materiellen Sinn gar wohl Spiel nennen könnte. Der Baum treibt unzählige Keime, die unentwickelt verderben, und ſtreckt weit mehr Wurzeln, Zweige und Blätter nach Nahrung aus, als zu Erhaltung ſeines Individuums und ſeiner Gattung verwendet werden. Was er von ſeiner verſchwenderiſchen Fülle ungebraucht und ungenoſſen dem Elementarreich zurückgiebt, das darf das Lebendige in fröhlicher Bewegung verſchwelgen. So giebt uns die Natur ſchon in ihrem materiellen Reich ein Vorſpiel des Unbegrenzten, und hebt hier ſchon zum Theil die Feſſeln auf, deren ſie

ſich im Reich der Form ganz und gar entledigt. Von dem Zwang des Bedürfniſſes oder dem phyſiſchen Ernſte nimmt ſie durch den Zwang des Ueberfluſſes oder das phyſiſche Spiel den Uebergang zum äſthetiſchen Spiele und ehe ſie ſich in der hohen Freyheit des Schönen über die Feſſel jedes Zweckes erhebt, nähert ſie ſich dieſer Unabhängigkeit wenigſtens von ferne ſchon in der freyen Bewegung, die ſich ſelbſt Zweck und Mittel iſt.

Wie die körperlichen Werkzeuge, ſo hat in dem Menſchen auch die Einbildungskraft ihre freye Bewegung und ihr materielles Spiel, in welchem ſie, ohne alle Beziehung auf Geſtalt, bloſs ihrer Eigenmacht und Feſſelloſigkeit ſich freut. Inſofern ſich noch gar nichts von Form in dieſe Phantaſieſpiele miſcht, und eine ungezwungene Folge von Bildern den ganzen Reiz derſelben ausmacht, gehören ſie, obgleich ſie dem Menſchen allein zukommen können, bloſs zu ſeinem

animalifchen Leben und beweifen blofs feine Befreyung von jedem äufsern finnlichen Zwang, ohne noch auf eine felbftftändige bildende Kraft in ihm fchliefsen zu laffen *). Von diefem Spiel der

*) Die mehreften Spiele, welche im gemeinen Leben im Gange find, beruhen entweder ganz und gar auf diefem Gefühle der freyen Ideenfolge, oder entlehnen doch ihren gröfsten Reiz von demfelben. So wenig es aber auch an fich felbft für eine höhere Natur beweift, und fo gerne fich gerade die fchlaffeften Seelen diefem freyen Bilderftrome zu überlaffen pflegen, fo ift doch eben diefe Unabhängigkeit der Phantafie von äufsern Eindrücken wenigftens die negative Bedingung ihres fchöpferifchen Vermögens. Nur indem fie fich von der Wirklichkeit losreifst, erhebt fich die bildende Kraft zum Ideale, und ehe die Imagination in ihrer produktiven Qualität nach eignen Gefetzen handeln kann, mufs fie fich fchon bey ihrem reproduktiven Verfahren von fremden Gefetzen frey gemacht haben. Freylich ift von der blofsen Gefetzlofigkeit zu einer felbftftändigen innern Gefetzgebung noch ein fehr grofser Schritt zu thun, und eine ganz neue Kraft, das Vermögen der Ideen, mufs hier ins Spiel gemifcht werden — aber diefe Kraft kann fich nunmehr auch mit mehrerer Leichtigkeit entwickeln, da die Sinne ihr nicht entgegen wirken, und das Unbeftimmte wenigftens negativ an das Unendliche grenzt.

freyen Ideenfolge, welches noch ganz materieller Art iſt, und aus bloſsen Naturgeſetzen ſich erklärt, macht endlich die Einbildungskraft in dem Verſuch einer freyen Form den Sprung zum äſthetiſchen Spiele. Einen Sprung muſs man es nennen, weil ſich eine ganz neue Kraft hier in Handlung ſetzt; denn hier zum erſtenmal miſcht ſich der geſetzgebende Geiſt in die Handlungen eines blinden Inſtinktes, unterwirft das willkührliche Verfahren der Einbildungskraft ſeiner unveränderlichen ewigen Einheit, legt ſeine Selbſtſtändigkeit in das Wandelbare und ſeine Unendlichkeit in das Sinnliche. Aber ſolange die rohe Natur noch zu mächtig iſt, die kein anderes Geſetz kennt, als raſtlos von Veränderung zu Veränderung fortzueilen, wird ſie durch ihre unſtete Willkühr jener Nothwendigkeit, durch ihre Unruhe jener Stätigkeit, durch ihre Bedürftigkeit jener Selbſtſtändigkeit, durch ihre Ungenügſamkeit jener erhabenen Einfalt entgegen ſtreben. Der äſthetiſche Spieltrieb wird

alſo in ſeinen erſten Verſuchen noch kaum zu erkennen ſeyn, da der ſinnliche mit ſeiner eigenſinnigen Laune und ſeiner wilden Begierde unaufhörlich dazwiſchen tritt. Daher ſehen wir den rohen Geſchmack das Neue und Ueberraſchende, das Bunte, Abentheuerliche und Bizarre, das Heftige und Wilde zuerſt ergreifen, und vor nichts ſo ſehr als vor der Einfalt und Ruhe fliehen. Er bildet groteske Geſtalten, liebt raſche Uebergänge, üppige Formen, grelle Kontraſte, ſchreyende Lichter, einen pathetiſchen Geſang. Schön heiſst ihm in dieſer Epoche bloſs, was ihn aufregt, was ihm Stoff giebt — aber aufregt zu einem ſelbſtthätigen Widerſtand, aber Stoff giebt für ein mögliches Bilden, denn ſonſt würde es ſelbſt ihm nicht das Schöne ſeyn. Mit der Form ſeiner Urtheile iſt alſo eine merkwürdige Veränderung vorgegangen; er ſucht dieſe Gegenſtände nicht, weil ſie ihm etwas zu erleiden, ſondern weil ſie ihm zu handeln geben; ſie gefallen ihm nicht, weil ſie einem

Bedürfniſs begegnen, ſondern weil ſie einem Geſetze Genüge leiſten, welches, obgleich noch leiſe, in ſeinem Buſen ſpricht.

Bald iſt er nicht mehr damit zufrieden, daſs ihm die Dinge gefallen; er will ſelbſt gefallen, anfangs zwar nur durch das, was ſein iſt, endlich durch das, was er iſt. Was er beſitzt, was er hervorbringt, darf nicht mehr bloſs die Spuren der Dienſtbarkeit, die ängſtliche Form ſeines Zwecks an ſich tragen; neben dem Dienſt, zu dem es da iſt, muſs es zugleich den geiſtreichen Verſtand, der es dachte, die liebende Hand, die es ausführte, den heitern und freyen Geiſt, der es wählte und aufſtellte, wiederſcheinen. Jetzt ſucht ſich der alte Germanier glänzendere Thierfelle, prächtigere Geweyhe, zierlichere Trinkhörner aus, und der Kaledonier wählt die netteſten Muſcheln für ſeine Feſte. Selbſt die Waffen dürfen jetzt nicht mehr bloſs Gegenſtände des Schreckens, ſondern auch des

Wohlgefallens ſeyn, und das kunſtreiche Wehrgehänge will nicht weniger bemerkt ſeyn, als des Schwerdtes tödtende Schneide. Nicht zufrieden, einen äſthetiſchen Ueberfluſs in das Nothwendige zu bringen, reiſst ſich der freyere Spieltrieb endlich ganz von den Feſſeln der Nothdurft los, und das Schöne wird für ſich allein ein Objekt ſeines Strebens. Er ſchmückt ſich. Die freye Luſt wird in die Zahl ſeiner Bedürfniſſe aufgenommen, und das Unnöthige iſt bald der beſte Theil ſeiner Freuden.

So wie ſich ihm von auſsen her, in ſeiner Wohnung, ſeinem Hausgeräthe, ſeiner Bekleidung allmählig die Form nähert, ſo fängt ſie endlich an, von ihm ſelbſt Beſitz zu nehmen, und anfangs bloſs den äuſsern, zuletzt auch den innern Menſchen zu verwandeln. Der geſetzloſe Sprung der Freude wird zum Tanz, die ungeſtalte Geſte zu einer anmuthigen harmoniſchen Gebärdenſprache, die verworrenen Laute der Empfindung

entfalten ſich, fangen an dem Takt zu gehorchen und ſich zum Geſange zu biegen. Wenn das trojaniſche Heer mit gellendem Geſchrey gleich einem Zug von Kranichen ins Schlachtfeld heranſtürmt, ſo nähert ſich das griechiſche demſelben ſtill und mit edlem Schritt. Dort ſehen wir bloſs den Uebermuth blinder Kräfte, hier den Sieg der Form, und die ſimple Majeſtät des Geſetzes.

Eine ſchönere Nothwendigkeit kettet jetzt die Geſchlechter zuſammen, und der Herzen Antheil hilft das Bündniſs bewahren, das die Begierde nur launiſch und wandelbar knüpft. Aus ihren düſtern Feſſeln entlaſſen, ergreift das ruhigere Auge die Geſtalt, die Seele ſchaut in die Seele, und aus einem eigennützigen Tauſche der Luſt wird ein groſsmüthiger Wechſel der Neigung. Die Begierde erweitert und erhebt ſich zur Liebe, ſo wie die Menſchheit in ihrem Gegenſtand aufgeht, und der niedrige Vortheil über den Sinn wird verſchmäht, um über

den Willen einen edleren Sieg zu erkämpfen. Das Bedürfnifs zu gefallen unterwirft den Mächtigen des Gefchmackes zartem Gericht; die Luft kann er rauben, aber die Liebe mufs eine Gabe feyn. Um diefen höhern Preifs kann er nur durch Form, nicht durch Materie ringen. Er mufs aufhören, das Gefühl als Kraft zu berühren, und als Erfcheinung dem Verftand gegenüber ftehn; er mufs Freyheit laffen, weil er der Freyheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in feinem einfachften und reinften Exempel, in dem ewigen Gegenfatz der Gefchlechter löft, fo löft fie ihn — oder zielt wenigftens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gefellfchaft zu löfen, und nach dem Mufter des freyen Bundes, den fie dort zwifchen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moralifchen Welt zu verföhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig, und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird

durch die Groſsmuth ritterlicher Sitten verbeſſert. Den keine Gewalt erſchrecken darf, entwaffnet die holde Röthe der Schaam, und Thränen erſticken eine Rache, die kein Blut löſchen konnte. Selbſt der Haſs merkt auf der Ehre zarte Stimme, das Schwerdt des Ueberwinders verſchont den entwaffneten Feind, und ein gaſtlicher Heerd raucht dem Fremdling an der gefürchteten Küſte, wo ihn ſonſt nur der Mord empfieng.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Geſetze baut der äſthetiſche Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menſchen die Feſſeln aller Verhältniſſe abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heiſst, ſowohl im phyſiſchen als im moraliſchen entbindet.

Wenn in dem dynamiſchen Staat der Rechte der Menſch dem Men-

ſchen als Kraft begegnet und ſein Wirken beſchränkt — wenn er ſich ihm in dem ethiſchen Staat der Pflichten mit der Majeſtät des Geſetzes entgegenſtellt, und ſein Wollen feſſelt, ſo darf er ihm im Kreiſe des ſchönen Umgangs, in dem äſthetiſchen Staat, nur als Geſtalt erſcheinen, nur als Objekt des freyen Spiels gegenüber ſtehen. Freyheit zu geben durch Freyheit iſt das Grundgeſetz dieſes Reichs.

Der dynamiſche Staat kann die Geſellſchaft bloſs möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethiſche Staat kann ſie bloſs (moraliſch) nothwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der äſthetiſche Staat allein kann ſie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn ſchon das Bedürfniſs den Menſchen in die Geſellſchaft nöthigt, und die Vernunft geſellige Grundſätze in ihm pflanzt, ſo kann die Schön-

heit allein ihm einen geselligen Charakter ertheilen. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet. Alle andre Formen der Vorstellung trennen den Menschen, weil sie sich ausschliessend entweder auf den sinnlichen oder auf den geistigen Theil seines Wesens gründen; nur die schöne Vorstellung macht ein Ganzes aus ihm, weil seine beyden Naturen dazu zusammen stimmen müssen. Alle andere Formen der Mittheilung trennen die Gesellschaft, weil sie sich ausschliessend entweder auf die Privatempfänglichkeit, oder auf die Privatfertigkeit der einzelnen Glieder, also auf das Unterscheidende zwischen Menschen und Menschen beziehen; nur die schöne Mittheilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht. Die Freuden der Sinne geniessen wir bloss als Individuen, ohne dass die Gattung, die in uns wohnt, daran Antheil nähme; wir können also unsre sinnlichen Freuden nicht zu allge-

mei-

meinen erweitern, weil wir unſer Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntniſs genieſsen wir bloſs als Gattung, und indem wir jede Spur des Individuums ſorgfältig aus unſerm Urtheil entfernen; wir können alſo unſre Vernunftfreuden nicht allgemein machen, weil wir die Spuren des Individuums aus dem Urtheile anderer nicht ſo wie aus dem unſrigen ausſchlieſsen können. Das Schöne allein genieſsen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräſentanten der Gattung. Das ſinnliche Gute kann nur Einen Glücklichen machen, da es ſich auf Zueignung gründet, welche immer eine Ausſchlieſsung mit ſich führt; es kann dieſen Einen auch nur einſeitig glücklich machen, weil die Perſönlichkeit nicht daran Theil nimmt. Das abſolut Gute kann nur unter Bedingungen glücklich machen, die allgemein nicht vorauszuſetzen ſind; denn die Wahrheit iſt nur der Preis der Verläugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein

reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Weſen vergiſst ſeiner Schranken, ſo lang es ihren Zauber erfährt.

Kein Vorzug, keine Alleinherrſchaft wird geduldet, ſo weit der Geſchmack regiert, und das Reich des ſchönen Scheins ſich verbreitet. Dieſes Reich erſtreckt ſich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Nothwendigkeit herrſcht, und alle Materie aufhört; es erſtreckt ſich niederwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nöthigung waltet und die Form noch nicht anfängt; ja ſelbſt auf dieſen äuſserſten Grenzen, wo die geſetzgebende Macht ihm genommen iſt, läſst ſich der Geſchmack doch die vollziehende nicht entreiſsen. Die ungeſellige Begierde muſs ihrer Selbſtſucht entſagen, und das Angenehme, welches ſonſt nur die Sinne lockt, das Netz der Anmuth auch über die Geiſter auswerfen. Der Nothwendigkeit ſtrenge Stimme, die Pflicht, muſs ihre vorwerfend

Formel verändern, die nur der Widerſtand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren. Aus den Myſterien der Wiſſenſchaft führt der Geſchmack die Erkenntniſs unter den offenen Himmel des Gemeinſinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menſchlichen Geſellſchaft. In ſeinem Gebiete muſs auch der mächtigſte Genius ſich ſeiner Hoheit begeben, und zu dem Kinderſinn vertraulich herniederſteigen. Die Kraft muſs ſich binden laſſen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen. Dafür breitet er über das phyſiſche Bedürfniſs, das in ſeiner nackten Geſtalt die Würde freyer Geiſter beleidigt, ſeinen mildernden Schleyer aus, und verbirgt uns die entehrende Verwandtſchaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freyheit. Beflügelt durch ihn entſchwingt ſich auch die kriechende Lohnkunſt dem Staube, und die Feſſeln der Leibeigenſchaft fallen, von ſeinem Stabe

berührt, von dem Lebloſen wie von dem Lebendigen ab. In dem äſthetiſchen Staate iſt alles — auch das dienende Werkzeug ein freyer Bürger, der mit dem edelſten gleiche Rechte hat, und der Verſtand, der die duldende Maſſe unter ſeine Zwecke gewaltthätig beugt, muſs ſie hier um ihre Beyſtimmung fragen. Hier alſo in dem Reiche des äſthetiſchen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer ſo gern auch dem Weſen nach realiſiert ſehen möchte; und wenn es wahr iſt, daſs der ſchöne Ton in der Nähe des Thrones am früheſten und am vollkommenſten reift, ſo müſste man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menſchen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuſchränken ſcheint, um ihn in eine idealiſche Welt zu treiben.

Exiſtiert aber auch ein ſolcher Staat des ſchönen Scheins, und wo iſt er zu finden? Dem Bedürfniſs nach exiſtiert er in jeder feingeſtimmten Seele, der That

nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen auserleſenen Zirkeln finden, wo nicht die geiſtloſe Nachahmung fremder Sitten, ſondern eigne ſchöne Natur das Betragen lenkt, wo der Menſch durch die verwickeltſten Verhältniſſe mit kühner Einfalt und ruhiger Unſchuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freyheit zu kränken, um die ſeinige zu behaupten, noch ſeine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen.

III.

Über das Pathetische.

Darſtellung des Leidens — als bloſsen Leidens — iſt niemals Zweck der Kunſt, aber als Mittel zu ihrem Zweck iſt ſie derſelben äuſserſt wichtig. Der letzte Zweck der Kunſt iſt die Darſtellung des Ueberſinnlichen und die tragiſche Kunſt insbeſondere bewerkſtelligt dieſes dadurch, daſs ſie uns die moraliſche Independenz von Naturgeſetzen im Zuſtand des Affekts verſinnlicht. Nur der Widerſtand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äuſsert, macht das freye Princip in uns

kenntlich; der Widerstand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geschätzt werden. Soll sich also die Intelligenz im Menschen als eine, von der Natur unabhängige, Kraft offenbaren, so muss die Natur ihre ganze Macht erst vor unsern Augen bewiesen haben. Das Sinnenwesen muss tief und heftig leiden; Pathos muss da seyn, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund thun und sich handelnd darstellen könne.

Man kann niemals wissen, ob die Fassung des Gemüths eine Wirkung seiner moralischen Kraft ist, wenn man nicht überzeugt worden ist, dass sie keine Wirkung der Unempfindlichkeit ist. Es ist keine Kunst, über Gefühle Meister zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig bestreichen, aber in einem Sturm, der die ganze sinnliche Natur aufregt, seine Gemüthsfreyheit zu behalten, dazu gehört ein Vermögen des Widerstandes, das über

alle Naturmacht unendlich erhaben ist. Man gelangt also zur Darstellung der moralischen Freyheit nur durch die lebendigste Darstellung der leidenden Natur, und der tragische Held muss sich erst als empfindendes Wesen bey uns legitimirt haben, ehe wir ihm als Vernunftwesen huldigen, und an seine Seelenstärke glauben.

Pathos ist also die erste und unnachlassliche Foderung an den tragischen Künstler, und es ist ihm erlaubt, die Darstellung des Leidens so weit zu treiben, als es, ohne Nachtheil für seinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der moralischen Freyheit, geschehen kann. Er muss gleichsam seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben, weil es sonst immer problematisch bleibt, ob sein Widerstand gegen dasselbe eine Gemüthshandlung, etwas positives, und nicht vielmehr bloss etwas negatives und ein Mangel ist.

Diefs letztere ift der Fall bey dem Trauerfpiel der ehemaligen Franzofen, wo wir höchft felten oder nie die leidende Natur zu Geficht bekommen, fondern meiftens nur den kalten, deklamatorifchen Poeten oder auch den auf Stelzen gehenden Komödianten fehen. Der froftige Ton der Deklamation erftickt alle wahre Natur, und den franzöfifchen Tragikern macht es ihre angebetete Dezenz vollends ganz unmöglich, die Menfchheit in ihrer Wahrheit zu zeichnen. Die Dezenz verfälfcht überall, auch wenn fie an ihrer rechten Stelle ift, den Ausdruck der Natur, und doch fodert diefen die Kunft unnachlafslich. Kaum können wir es einem franzöfifchen Trauerfpielhelden glauben, dafs er leidet, denn er läfst fich über feinen Gemüthszuftand heraus wie der ruhigfte Menfch, und die unaufhörliche Rückficht auf den Eindruck, den er auf andere macht, erlaubt ihm nie, der Natur in fich ihre Freyheit zu laffen. Die Könige, Prinzeffinnen und Helden eines

Corneille und Voltaire vergessen ihren Rang auch im heftigsten Leiden nie, und ziehen weit eher ihre Menschheit als ihre Würde aus. Sie gleichen den Königen und Kaisern in den alten Bilderbüchern, die sich mit samt der Krone zu Bette legen.

Wie ganz anders sind die Griechen und diejenigen unter den Neuern, die in ihrem Geiste gedichtet haben. Nie schämt sich der Grieche der Natur, er läſst der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte, und ist dennoch sicher, daſs er nie von ihr unterjocht werden wird. Sein tiefer und richtiger Verstand läſst ihn das Zufällige, das der schlechte Geschmack zum Hauptwerke macht, von dem Nothwendigen unterscheiden; alles aber, was nicht Menschheit ist, ist zufällig an dem Menschen. Der griechische Künstler, der einen Laokoon, eine Niobe, einen Philoktet darzustellen hat, weiſs von keiner Prinzessin, keinem König und keinem Königsohn; er hält sich nur an

den Menschen. Deswegen wirft der weise Bildhauer die Bekleidung weg, und zeigt uns bloss nackende Figuren; ob er gleich sehr gut weiss, dass diess im wirklichen Leben nicht der Fall war. Kleider sind ihm etwas zufälliges, dem das nothwendige niemals nachgesetzt werden darf, und die Gesetze des Anstands oder des Bedürfnisses sind nicht die Gesetze der Kunst. Der Bildhauer soll und will uns den Menschen zeigen, und Gewänder verbergen denselben; also verwirft er sie mit Recht.

Eben so wie der griechische Bildhauer die unnütze und hinderliche Last der Gewänder hinwegwirft, um der menschlichen Natur mehr Platz zu machen, so entbindet der griechische Dichter seine Menschen von dem eben so unnützen und eben so hinderlichen Zwang der Konvenienz und von allen frostigen Anstandsgesetzen, die an dem Menschen nur künsteln und die Natur an ihm verbergen. Die leidende Natur

ſpricht wahr, aufrichtig und tiefeindringend zu unſerm Herzen in der homeriſchen Dichtung und in den Tragikern: alle Leidenſchaften haben ein freyes Spiel, und die Regel des Schicklichen hält kein Gefühl zurück. Die Helden ſind für alle Leiden der Menſchheit ſo gut empfindlich als andere, und eben das macht ſie zu Helden, daſs ſie das Leiden ſtark und innig fühlen, und doch nicht davon überwältigt werden. Sie lieben das Leben ſo feurig wie wir andern, aber dieſe Empfindung beherrſcht ſie nicht ſo ſehr, daſs ſie es nicht hingeben können, wenn die Pflichten der Ehre oder der Menſchlichkeit es fodern. Philoktet erfüllt die griechiſche Bühne mit ſeinen Klagen, ſelbſt der wüthende Herkules unterdrückt ſeinen Schmerz nicht. Die zum Opfer beſtimmte Iphigenia geſteht mit rührender Offenheit, daſs ſie von dem Licht der Sonne mit Schmerzen ſcheide. Nirgends ſucht der Grieche in der Abſtumpfung und Gleichgültigkeit gegen das Leiden ſeinen Ruhm, ſondern

in Ertragung deſſelben bey allem Gefühl für daſſelbe. Selbſt die Götter der Griechen müſſen der Natur einen Tribut entrichten, ſobald ſie der Dichter der Menſchheit näher bringen will. Der verwundete Mars ſchreyt für Schmerz ſo laut auf, wie zehntauſend Mann, und die von einer Lanze geritzte Venus ſteigt weinend zum Olymp, und verſchwört alle Gefechte.

Dieſe zarte Empfindlichkeit für das Leiden, dieſe warme, aufrichtige, wahr und offen da liegende Natur, welche uns in den griechiſchen Kunſtwerken ſo tief und lebendig rührt, iſt ein Muſter der Nachahmung für alle Künſtler, und ein Geſetz, das der Griechiſche Genius der Kunſt vorgeſchrieben hat. Die erſte Foderung an den Menſchen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewieſen werden; denn der Menſch iſt — ehe er etwas anders iſt — ein empfindendes Weſen. Die zweyte Foderung an ihn macht die Vernunft, denn

er ist ein vernünftig empfindendes Wesen, eine moralische Person, und für diese ist es Pflicht, die Natur nicht über sich herrschen zu lassen, sondern sie zu beherrschen. Erst alsdann, wenn erstlich der Natur ihr Recht ist angethan worden, und wenn zweytens die Vernunft das ihrige behauptet hat, ist es dem Anstand erlaubt, die dritte Foderung an den Menschen zu machen, und ihm, im Ausdruck, sowohl seiner Empfindungen als seiner Gesinnungen, Rücksicht gegen die Gesellschaft aufzulegen, und sich — als ein civilisirtes Wesen zu zeigen.

Das erste Gesetz der tragischen Kunst war Darstellung der leidenden Natur. Das zweyte ist Darstellung des moralischen Widerstandes gegen das Leiden.

Der Affekt, als Affekt, ist etwas gleichgültiges, und die Darstellung desselben würde, für sich allein betrachtet, ohne allen ästhetischen Werth seyn; denn,

um es noch einmal zu wiederholen, nichts was bloſs die ſinnliche Natur angeht, iſt der Darſtellung würdig. Daher ſind nicht nur alle bloſs erſchlaffende (ſchmelzende) Affekte, ſondern überhaupt auch alle höchſten Grade, von was für Affekten es auch ſey, unter der Würde tragiſcher Kunſt.

Die ſchmelzenden Affekte, die bloſs zärtlichen Rührungen, gehören zum Gebiet des Angenehmen, mit dem die ſchöne Kunſt nichts zu thun hat. Sie ergötzen bloſs den Sinn durch Auflöſung oder Erſchlaffung, und beziehen ſich bloſs auf den äuſsern, nicht auf den innern Zuſtand des Menſchen. Viele unſrer Romane und Trauerſpiele, beſonders der ſogenannten Dramen (Mitteldinge zwiſchen Luſtſpiel und Trauerſpiel) und der beliebten Familiengemählde gehören in dieſe Klaſſe. Sie bewirken bloſs Ausleerungen des Thränenſacks und eine wollüſtige Erleichterung der Gefäſse; aber der Geiſt geht leer aus, und die edlere

Kraft im Menſchen wird ganz und gar nicht dadurch geſtärkt. Eben ſo, ſagt Kant, fühlt ſich mancher durch eine Predigt erbaut, wobey doch gar nichts in ihm aufgebaut worden iſt. Auch die Muſik der Neuern ſcheint es vorzüglich nur auf die Sinnlichkeit anzulegen, und ſchmeichelt dadurch dem herrſchenden Geſchmack, der nur angenehm gekitzelt nicht ergriffen, nicht kräftig gerührt, nicht erhoben ſeyn will. Alles ſchmelzende wird daher vorgezogen, und wenn noch ſo groſser Lerm in einem Concertſaal iſt, ſo wird plötzlich alles Ohr, wenn eine ſchmelzende Paſſage vorgetragen wird. Ein bis ins thieriſche gehender Ausdruck der Sinnlichkeit erſcheint dann gewöhnlich auf allen Geſichtern, die trunkenen Augen ſchwimmen, der offene Mund iſt ganz Begierde, ein wollüſtiges Zittern ergreift den ganzen Körper, der Athem iſt ſchnell und ſchwach, kurz alle Symptome der Berauſchung ſtellen ſich ein: zum deutlichen Beweiſe, daſs die Sinne ſchwelgen, der Geiſt aber oder das

Prin-

cip der Freyheit im Menschen der Gewalt des sinnlichen Eindrucks zum Raube wird. Alle diese Rührungen sage ich, sind durch einen edeln und männlichen Geschmack von der Kunst ausgeschlossen, weil sie blos allein dem Sinne gefallen, mit dem die Kunst nichts zu verkehren hat.

Auf der andern Seite sind aber auch alle diejenigen Grade des Affekts ausgeschlossen, die den Sinn blos quälen, ohne zugleich den Geist dafür zu entschädigen. Sie unterdrücken die Gemüthsfreyheit durch Schmerz nicht weniger als jene durch Wollust und können deswegen blos Verabscheuung und keine Rührung bewirken, die der Kunst würdig wäre. Die Kunst muss den Geist ergötzen und der Freyheit gefallen. Der, welcher einem Schmerz zum Raube wird, ist blos ein gequältes Thier, kein leidender Mensch mehr; denn von dem Menschen wird schlechterdings ein moralischer Widerstand gegen das Leiden gefo-

dert, durch den allein ſich das Princip der Freyheit in ihm, die Intelligenz, kenntlich machen kann.

Aus dieſem Grunde verſtehen ſich diejenigen Künſtler und Dichter ſehr ſchlecht auf ihre Kunſt, welche das Pathos, durch die bloſse ſinnliche Kraft des Affekts und die höchſtlebendigſte Schilderung des Leidens, zu erreichen glauben. Sie vergeſſen, daſs das Leiden ſelbſt nie der letzte Zweck der Darſtellung und nie die unmittelbare Quelle des Vergnügens ſeyn kann, das wir am Tragiſchen empfinden. Das Pathetiſche iſt nur äſthetiſch, in ſo fern es erhaben iſt. Wirkungen aber, welche bloſs auf eine ſinnliche Quelle ſchlieſsen laſſen, und bloſs in der Affektion des Gefühlvermögens gegründet ſind, ſind niemals erhaben, wieviel Kraft ſie auch verrathen mögen: denn alles Erhabene ſtammt nur aus der Vernunft.

Eine Darſtellung der bloſsen Paſſion (ſowohl der wollüſtigen als der peinli-

chen) ohne Darstellung der übersinnlichen Widerstehungskraft heisst gemein, das Gegentheil heisst edel. Gemein und edel sind Begriffe, die überall, wo sie gebraucht werden, eine Beziehung auf den Antheil oder Nichtantheil der übersinnlicheu Natur des Menschen an einer Handlung oder an einem Werke bezeichnen. Nichts ist edel als was aus der Vernunft quillt; alles was die Sinnlichkeit für sich hervorbringt, ist gemein. Wir sagen von einem Menschen, er handle gemein, wenn er blofs den Eingebungen seines sinnlichen Triebes folgt, er handle anständig, wenn er seinem Trieb nur mit Rücksicht an Gesetze folgt, er handle edel, wenn er blofs der Vernunft, ohne Rücksicht auf seine Triebe folgt. Wir nennen eine Gesichtsbildung gemein, wenn sie die Intelligenz im Menschen durch gar nichts kenntlich macht, wir nennen sie sprechend, wenn der Geist die Züge bestimmte, und edel, wenn ein reiner Geist die Züge bestimmte. Wir nennen ein Werk der

Architektur gemein, wenn es uns keine andre als physische Zwecke zeigt, wir nennen es edel, wenn es, unabhängig von allen physischen Zwecken, zugleich Darstellung von Ideen ist.

Ein guter Geschmack also, sage ich, gestattet keine, wenn gleich noch so kraftvolle Darstellung des Affekts, die bloss physisches Leiden und physischen Widerstand ausdrückt, ohne zugleich die höhere Menschheit, die Gegenwart eines übersinnlichen Vermögens, sichtbar zu machen — und zwar aus dem schon entwickelten Grunde, weil nie das Leiden an sich, nur der Widerstand gegen das Leiden pathetisch und der Darstellung würdig ist. Daher sind alle absolut höchsten Grade des Affekts dem Künstler sowohl als dem Dichter untersagt; denn alle unterdrücken die innerlich widerstehende Kraft, oder setzen vielmehr die Unterdrückung derselben schon voraus, weil kein Affekt seinen absolut höchsten Grad erreichen kann, solange die Intel-

ligenz im Menſchen noch einigen Widerſtand leiſtet.

Jetzt entſteht die Frage: wodurch macht ſich dieſe überſinnliche Widerſtehungskraft in einem Affekte kenntlich? Durch nichts anders, als durch Beherrſchung oder, allgemeiner, durch Bekämpfung des Affekts. Ich ſage des Affekts, denn auch die Sinnlichkeit kann kämpfen, aber das iſt kein Kampf mit dem Affekt, ſondern mit der Urſache, die ihn hervorbringt — kein moraliſcher ſondern ein phyſiſcher Widerſtand, den auch der Wurm äuſsert, wenn man ihn tritt, und der Stier, wenn man ihn verwundet, ohne deſswegen Pathos zu erregen. Daſs der leidende Menſch ſeinen Gefühlen einen Ausdruck zu geben, daſs er ſeinen Feind zu entfernen, daſs er das leidende Glied in Sicherheit zu bringen ſucht, hat er mit jedem Thiere gemein, und ſchon der Inſtinkt übernimmt dieſes, ohne erſt bey ſeinem Willen anzufragen. Das iſt alſo noch kein Aktus

ſeiner Humanität, das macht ihn als Intelligenz noch nicht kenntlich. Die Sinnlichkeit wird zwar jederzeit ihren Feind, aber niemals ſich ſelbſt bekämpfen.

Der Kampf mit dem Affekt hingegen iſt ein Kampf mit der Sinnlichkeit, und ſetzt alſo etwas voraus, was von der Sinnlichkeit unterſchieden iſt. Gegen das Objekt, das ihn leiden macht, kann ſich der Menſch mit Hülfe ſeines Verſtandes und ſeiner Muskelkräfte wehren; gegen das Leiden ſelbſt hat er keine andre Waffen als Ideen der Vernunft.

Dieſe müſſen alſo in der Darſtellung vorkommen, oder durch ſie erweckt werden, wo Pathos ſtatt finden ſoll. Nun ſind aber Ideen im eigentlichen Sinn und poſitiv nicht darzuſtellen, weil ihnen nichts in der Anſchauung entſprechen kann. Aber negativ und indirekt ſind ſie allerdings darzuſtellen, wenn in der Anſchauung etwas gegeben wird, wozu wir die Bedingungen in der Natur

vergebens auffuchen. Jede Erfcheinung, deren letzter Grund aus der Sinnenwelt nicht kann abgeleitet werden, ift eine indirekte Darftellung des Ueberfinnlichen.

Wie gelangt nun die Kunft dazu, etwas vorzuftellen, was über der Natur ift, ohne fich übernatürlicher Mittel zu bedienen? Was für eine Erfcheinung mufs das feyn, die durch natürliche Kräfte vollbracht wird (denn fonft wäre fie keine Erfcheinung) und dennoch ohne Widerfpruch aus phyfifchen Urfachen nicht kann hergeleitet werden? Diefs ift die Aufgabe; und wie löft fie nun der Künftler?

Wir müffen uns erinnern, dafs die Erfcheinungen, welche im Zuftand des Affekts an einem Menfchen können wahrgenommen werden von zweyerley Gattung find. Entweder es find folche, die ihm blofs als Thier angehören und als folche blofs dem Naturgefetz folgen, ohne dafs fein Wille fie beherrfchen oder

überhaupt die ſelbſtſtändige Kraft in ihm unmittelbaren Einfluſs darauf haben könnte. Der Inſtinkt erzeugt ſie unmittelbar und blind gehorchen ſie ſeinen Geſetzen. Dahin gehören z. B. die Werkzeuge des Blutumlaufs, des Athemholens, und die ganze Oberfläche der Haut. Aber auch diejenigen Werkzeuge, die dem Willen unterworfen ſind, warten nicht immer die Entſcheidung des Willens ab; ſondern der Inſtinkt ſetzt ſie oft unmittelbar in Bewegung, da beſonders, wo dem phyſiſchen Zuſtand Schmerz oder Gefahr droht. So ſteht zwar unſer Arm unter der Herrſchaft des Willens, aber wenn wir unwiſſend etwas heiſses angreifen, ſo iſt das Zurückziehen der Hand gewiſs keine Willenshandlung, ſondern der Inſtinkt allein vollbringt ſie. Ja noch mehr. Die Sprache iſt gewiſs etwas, was unter der Herrſchaft des Willens ſteht, und doch kann auch der Inſtinkt ſogar über dieſes Werkzeug und Werk des Verſtandes nach ſeinem Gutdünken diſponiren, ohne erſt bey dem Willen

anzufragen, ſobald ein groſser Schmerz oder nur ein ſtarker Affekt uns überraſcht. Man laſſe den gefaſsteſten Stoiker auf einmal etwas höchſt wunderbares oder unerwartet ſchreckliches erblicken; man laſſe ihn dabey ſtehen, wenn jemand ausglitſcht und in einen Abgrund fallen will, ſo wird ein lauter Ausruf und zwar kein bloſs unartikulirter Ton, ſondern ein ganz beſtimmtes Wort, ihm unwillkührlich entwiſchen, und die Natur in ihm wird früher als der Wille gehandelt haben. Dieſs dient alſo zum Beweis, daſs es Erſcheinungen an dem Menſchen giebt, die nicht ſeiner Perſon als Intelligenz ſondern bloſs ſeinem Inſtinkt als einer Naturkraft können zugeſchrieben werden.

Nun giebt es aber auch zweytens Erſcheinungen an ihm, die unter dem Einfluſs und unter der Herrſchaft des Willens ſtehen, oder die man wenigſtens als ſolche betrachten kann, die der Wille hätte verhindern können; wel-

che alſo die Perſon und nicht der Inſtinkt zu verantworten hat. Dem Inſtinkt kommt es zu, das Intereſſe der Sinnlichkeit mit blindem Eifer zu beſorgen, aber der Perſon kommt es zu, den Inſtinkt durch Rückſicht auf Geſetze zu beſchränken. Der Inſtinkt achtet an ſich ſelbſt auf kein Geſetz, aber die Perſon hat dafür zu ſorgen, daſs den Vorſchriften der Vernunft durch keine Handlung des Inſtinkts Eintrag geſchehe. Soviel iſt alſo gewiſs, daſs der Inſtinkt allein nicht alle Erſcheinungen am Menſchen im Affekt unbedingter weiſe zu beſtimmen hat, ſondern daſs ihm durch den Willen des Menſchen eine Grenze geſetzt werden kann. Beſtimmt der Inſtinkt allein alle Erſcheinungen am Menſchen, ſo iſt nichts mehr vorhanden, was an die Perſon erinnern könnte, und es iſt bloſs ein Naturweſen, alſo ein Thier, was wir vor uns haben; denn Thier heiſst jedes Naturweſen unter der Herrſchaft des Inſtinkts. Soll alſo die Perſon dargeſtellt werden, ſo müſſen einige Er-

fcheinungen am Menfchen vorkommen, die entweder gegen den Inftinkt oder doch nicht durch den Inftinkt beftimmt worden find. Schon dafs fie nicht durch den Inftinkt beftimmt wurden, ift hinreichend, uns auf eine höhere Quelle zu leiten, fobald wir nur einfehen, dafs der Inftinkt fie fchlechterdings hätte anders beftimmen müffen, wenn feine Gewalt nicht wäre gebrochen worden.

Jetzt find wir im Stande, die Art und Weife anzugeben, wie die überfinnliche felbftftändige Kraft im Menfchen, fein moralifches Selbft, im Affekt zur Darftellung gebracht werden kann. — Dadurch nehmlich, dafs alle blofs der Natur gehorchende Theile, über welche der Wille entweder gar niemals oder wenigftens unter gewiffen Umftänden nicht difponiren kann, die Gegenwart des Leidens verrathen — diejenigen Theile aber, welche der blinden Gewalt des Inftinkts entzogen find, und dem Naturgefetz nicht nothwendig gehorchen, keine oder

nur eine geringe Spur dieses Leidens zeigen, also in einem gewissen Grad frey erscheinen. An dieser Disharmonie nun zwischen denjenigen Zügen, die der animalischen Natur nach dem Gesetz der Nothwendigkeit eingeprägt werden, und zwischen denen die der selbstthätige Geist bestimmt, erkennt man die Gegenwart eines übersinnlichen Princips im Menschen, welches den Wirkungen der Natur eine Gränze setzen kann, und sich also eben dadurch als von derselben unterschieden kenntlich macht. Der bloss thierische Theil des Menschen folgt dem Naturgesetz, und darf daher von der Gewalt des Affekts unterdrückt erscheinen. An diesem Theil also offenbart sich die ganze Stärke des Leidens, und dient gleichsam zum Maass, nach welchem der Widerstand geschätzt werden kann; denn man kann die Stärke des Widerstandes, oder die moralische Macht in dem Menschen, nur nach der Stärke des Angriffs beurtheilen. Je entscheidender und gewaltsamer nun der Affekt in dem Ge-

biet der Thierheit sich äusert, ohne doch im Gebiet der Menschheit dieselbe Macht behaupten zu können; desto mehr wird diese letztere kenntlich, desto glorreicher offenbart sich die moralische Selbstständigkeit des Menschen, desto pathetischer ist die Darstellung und desto erhabener das Pathos *).

*) Unter dem Gebiet der Thierheit begreife ich das ganze System derjenigen Erscheinungen am Menschen, die unter der blinden Gewalt des Naturtriebes stehen und ohne Voraussetzung einer Freyheit des Willens vollkommen erklärbar sind; unter dem Gebiet der Menschheit aber diejenigen, welche ihre Gesetze von der Freyheit empfangen. Mangelt nun bey einer Darstellung der Affekt im Gebiet der Thierheit, so läßt uns dieselbe kalt; herrscht er hingegen im Gebiet der Menschheit, so ekelt sie uns an und empört. Im Gebiet der Thierheit muſs der Affekt jederzeit unaufgelöſt bleiben, sonst fehlt das Pathetische; erst im Gebiet der Menschheit darf sich die Auflösung finden. Eine leidende Person, klagend und weinend vorgestellt, wird daher nur schwach rühren, denn Klagen und Thränen lösen den Schmerz schon im Gebiet der Thierheit auf. Weit stärker ergreift uns der verbissene stumme Schmerz, wo wir bey der Natur keine Hülfe finden, sondern zu etwas, das über alle

In den Bildsäulen der Alten findet man diesen ästhetischen Grundsatz anschaulich gemacht, aber es ist schwer, den Eindruck, den der sinnlich lebendige Anblick macht, unter Begriffe zu bringen, und durch Worte anzugeben. Die Gruppe des Laokoon und seiner Kinder ist ohngefähr ein Maass für das, was die bildende Kunst der Alten im Pathetischen zu leisten vermochte. „Laokoon, sagt uns Winkelmann in seiner Geschichte der Kunst (Seite 699 der Wiener Quartausgabe), ist eine Natur im höchsten Schmerze, nach dem Bilde eines Mannes gemacht, der die bewusste Stärke des Geistes gegen denselben zu sammeln sucht; und indem sein Leiden die Muskeln aufschwellet, und die Nerven anziehet, tritt der mit Stärke bewaffnete Geist in der aufgetriebenen Stirne hervor, und die Brust erhebt sich durch den be-

Natur hinausliegt, unsre Zuflucht nehmen müssen; und eben in dieser Hinweisung auf das Uebersinnliche liegt das Pathos und die tragische Kraft.

klemmten Odem, und durch Zurückhaltung des Ausdrucks der Empfindung, um den Schmerz in ſich zu faſſen und zu verſchlieſsen. Das bange Seufzen, welches er in ſich und den Odem an ſich ziehet, erſchöpft den Unterleib, und macht die Seiten hohl, welches uns gleichſam von der Bewegung ſeiner Eingeweide urtheilen läſst. Sein eigenes Leiden aber ſcheint ihn weniger zu beängſtigen, als die Pein ſeiner Kinder, die ihr Angeſicht zum Vater wenden und um Hülfe ſchreyen; denn das väterliche Herz offenbart ſich in den wehmüthigen Augen, und das Mitleiden ſcheint in einem trüben Duft auf denſelben zu ſchwimmen. Sein Geſicht iſt klagend aber nicht ſchreyend, ſeine Augen ſind nach der höhern Hülfe gewandt. Der Mund iſt voll von Wehmuth und die geſenkte Unterlippe ſchwer von derſelben: in der überwärts gezogenen Oberlippe aber iſt dieſelbe mit Schmerz vermiſchet, welcher mit einer Regung von Unmuth, wie über ein unverdientes unwürdiges Leiden, in die Naſe

hinauftritt, dieselbe schwellen macht, und sich in den erweiterten und aufwärts gezogenen Nüssen offenbaret. Unter der Stirn ist der Streit zwischen Schmerz und Widerstand, wie in einem Punkte vereinigt, mit grosser Wahrheit gebildet; denn indem der Schmerz die Augenbraunen in die Höhe treibt, so drücket das Sträuben gegen denselben das obere Augenfleisch niederwärts und gegen das obere Augenlied zu, so dass dasselbe durch das übergetretene Fleisch beynahe ganz bedeckt wird. Die Natur, welche der Künstler nicht verschönern konnte, hat er ausgewickelter, angestrengter und mächtiger zu zeigen gesucht; da, wohin der grösste Schmerz gelegt ist, zeigt sich auch die grösste Schönheit. Die linke Seite, in welche die Schlange mit dem wüthenden Bisse ihr Gift ausgiesset, ist diejenige, welche durch die nächste Empfindung zum Herzen am heftigsten zu leiden scheint. Seine Beine wollen sich erheben um seinem Uebel zu entrinnen; kein Theil ist in Ruhe, ja die Meisselstriche

ſtriche ſelbſt helfen zur Bedeutung einer erſtarrten Haut".

Wie wahr und fein iſt in dieſer Beſchreibung der Kampf der Intelligenz mit dem Leiden der ſinnlichen Natur entwickelt, und wie treffend die Erſcheinungen angegeben, in denen ſich Thierheit und Menſchheit, Naturzwang und Vernunftfreyheit offenbaren! Virgil ſchilderte bekanntlich denſelben Auftritt in ſeiner Aeneis, aber es lag nicht in dem Plan des epiſchen Dichters, ſich bey dem Gemüthszuſtand des Laokoon, wie der Bildhauer thun muſste, zu verweilen. Bey dem Virgil iſt die ganze Erzählung bloſs Nebenwerk, und die Abſicht, wozu ſie ihm dienen ſoll, wird hinlänglich durch die bloſse Darſtellung des Phyſiſchen erreicht, ohne daſs er nöthig gehabt hätte, uns in die Seele des Leidenden tiefe Blicke thun zu laſſen; da er uns nicht ſowohl zum Mitleid bewegen als mit Schrecken durchdringen will. Die Pflicht des Dichters war alſo in dieſer Hinſicht bloſs ne-

gativ, nehmlich die Darſtellung der leidenden Natur nicht ſoweit zu treiben, daſs aller Ausdruck der Menſchheit oder des moraliſchen Widerſtandes dabey verloren gieng, weil ſonſt Unwille und Abſcheu unausbleiblich erfolgen müſsten. Er hielt ſich daher lieber an Darſtellung der Urſache des Leidens, und fand für gut, ſich umſtändlicher über die Furchtbarkeit der beiden Schlangen und über die Wuth, mit der ſie ihr Schlachtopfer anfallen, als über die Empfindungen deſſelben zu verbreiten. An dieſen eilt er nur ſchnell vorüber, weil ihm daran liegen muſste, die Vorſtellung eines göttlichen Strafgerichts und den Eindruck des Schreckens ungeſchwächt zu erhalten. Hätte er uns hingegen von Laokoons Perſon ſoviel wiſſen laſſen, als der Bildhauer, ſo würde nicht mehr die ſtrafende Gottheit, ſondern der leidende Menſch der Held in der Handlung geweſen ſeyn, und die Epiſode ihre Zweckmäſsigkeit für das Ganze verloren haben.

Man kennt die Virgiliſche Erzählung

schon aus Lessings vortrefflichem Kommentar. Aber die Absicht, wozu Lessing sie gebrauchte, war bloss, die Gränzen der poetischen und mahlerischen Darstellung an diesem Beyspiel anschaulich zu machen, nicht den Begriff des Pathetischen daraus zu entwickeln. Zu dem letztern Zweck scheint sie mir aber nicht weniger brauchbar, und man erlaube mir, sie in dieser Hinsicht noch einmal zu durchlaufen.

Ecce autem gemini Tenedo tranquilla per alta
(horresco referens) immensis orbibus angues
incumbunt pelago, pariterque ad littora tendunt.
Pectora quorum inter fluctus arrecta, jubaeque
sanguineae exsuperant undas, pars caetera pontum
pone legit, sinuatque immensa volumine terga.
Fit sonitus spumante salo, jamque arva tenebant,
ardenteis oculos suffecti sanguine et igni,
sibila lambebant linguis vibrantibus ora.

Die erste von den drey oben angeführten Bedingungen des Erhabenen der

Macht ist hier gegeben; eine mächtige Naturkraft nehmlich, die zur Zerstörung bewaffnet ist, und jedes Widerstandes spottet. Dafs aber dieses Mächtige zugleich furchtbar, und das Furchtbare erhaben werde, beruht auf zwey verschiedenen Operationen des Gemüths, d. i. auf zwey Vorstellungen die wir selbstthätig in uns erzeugen. Indem wir erstlich diese unwiderstehliche Naturmacht mit dem schwachen Widerstehungsvermögen des physischen Menschen zusammenhalten, erkennen wir sie als furchtbar, und indem wir sie zweytens auf unsern Willen beziehen und uns die absolute Unabhängigkeit desselben von jedem Natureinflufs ins Bewufstseyn rufen, wird sie uns zu einem erhabenen Objekt. Diese beiden Beziehungen aber stellen wir an; der Dichter gab uns weiter nichts als einen mit starker Macht bewaffneten und nach Aeufserung derselben strebenden Gegenstand. Wenn wir davor zittern, so geschieht es blofs, weil wir uns selbst oder ein uns ähnliches Ge-

ſchöpf im Kampf mit demſelben denken. Wenn wir uns bey dieſem Zittern erhaben fühlen, ſo iſt es, weil wir uns bewuſst werden, daſs wir, auch ſelbſt als ein Opfer dieſer Macht, für unſer freyes Selbſt, für die Avtonomie unſerer Willensbeſtimmungen nichts zu fürchten haben würden. Kurz, die Darſtellung iſt bis hieher bloſs kontemplativerhaben.

Diffugimus visu exsangues, illi agmine certo

Laocoonta petunt.

Jetzt wird das Mächtige zugleich als furchtbar gegeben, und das Kontemplativerhabene geht ins Pathetiſche über. Wir ſehen es wirklich mit der Ohnmacht des Menſchen in Kampf treten. Laokoon oder wir, das wirkt bloſs dem Grad nach verſchieden. Der ſympathetiſche Trieb ſchreckt den Erhaltungstrieb auf, die Ungeheuer ſchieſsen los auf — uns, und alles Entrinnen iſt vergebens.

Jetzt hängt es nicht mehr von uns ab, ob wir diese Macht mit der unsrigen messen und auf unsre Existenz beziehen wollen. Diess geschieht ohne unser Zuthun in dem Objekte selbst. Unsre Furcht hat also nicht, wie im vorhergehenden Moment, einen bloss subjektiven Grund in unserm Gemüthe, sondern einen objektiven Grund in dem Gegenstand. Denn erkennen wir gleich das Ganze für eine blosse Fiction der Einbildungskraft, so unterscheiden wir doch auch in dieser Fiction eine Vorstellung, die uns von aussen mitgetheilt wird, von einer andern, die wir selbstthätig in uns hervorbringen.

Das Gemüth verliert also einen Theil seiner Freyheit, weil es von aussen empfängt, was es vorher durch seine Selbstthätigkeit erzeugte. Die Vorstellung der Gefahr erhält einen Anschein objektiver Realität und es wird Ernst mit dem Affekte.

Wären wir nun nichts als Sinnenwesen, die keinem andern als dem Er-

haltungstriebe folgen, ſo würden wir hier ſtille ſtehen, und im Zuſtand des bloſsen Leidens verharren. Aber etwas iſt in uns, was an den Affektionen der ſinnlichen Natur keinen Theil nimmt, und deſſen Thätigkeit ſich nach keinen phyſiſchen Bedingungen richtet. Je nachdem nun dieſes ſelbſtthätige Princip (die moraliſche Anlage) in einem Gemüth ſich entwickelt hat, wird der leidenden Natur mehr oder weniger Raum gelaſſen ſeyn, und mehr oder weniger Selbſtthätigkeit im Affekt übrig bleiben.

In moraliſchen Gemüthern geht das Furchtbare (der Einbildungskraft) ſchnell und leicht ins Erhabene über. So wie die Imagination ihre Freyheit verliert, ſo macht die Vernunft die ihrige geltend; und das Gemüth erweitert ſich nur deſto mehr nach innen, indem es nach auſsen Gränzen findet. Herausgeſchlagen aus allen Verſchanzungen, die dem Sinnenweſen einen phyſiſchen Schutz verſchaffen können, werfen wir

uns in die unbezwingliche Burg unſrer moraliſchen Freyheit, und gewinnen eben dadurch eine abſolute und unendliche Sicherheit, indem wir eine bloſs komparative und prekäre Schutzwehre im Feld der Erſcheinung verloren geben. Aber eben darum, weil es zu dieſem phyſiſchen Bedrängniſs gekommen ſeyn muſs, ehe wir bey unſrer moraliſchen Natur Hülfe ſuchen, ſo können wir dieſes hohe Freyheitsgefühl nicht anders als mit Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt bloſs bey dieſem Leiden ſtehen, und fühlt im Erhabenen des Pathos nie mehr als das Furchtbare; ein ſelbſtſtändiges Gemüth hingegen nimmt gerade von dieſem Leiden den Uebergang zum Gefühl ſeiner herrlichſten Kraftwirkung und weiſs aus jedem Furchtbaren ein Erhabenes zu erzeugen.

Laocoonta petunt, ac primum parva duorum

corpora gnatorum serpens amplexus uterque

implicat, ac miseros morsu depascitur artus,

Es thut eine groſse Wirkung, daſs der moraliſche Menſch (der Vater) eher als der phyſiſche angefallen wird. Alle Affekte ſind äſthetiſcher aus der zweyten Hand und keine Sympathie iſt ſtärker als die wir mit der Sympathie empfinden.

Post ipsum, auxilio subeuntem ac tela ferentem corripiunt.

Jetzt war der Augenblick da, den Helden als moraliſche Perſon bey uns in Achtung zu ſetzen, und der Dichter ergriff dieſen Augenblick. Wir kennen aus ſeiner Beſchreibung die ganze Macht und Wuth der feindlichen Ungeheuer, und wiſſen, wie vergeblich aller Widerſtand iſt. Wäre nun Laokoon bloſs ein gemeiner Menſch, ſo würde er ſeines Vortheils wahrnehmen, und wie die übrigen Trojaner in einer ſchnellen Flucht ſeine Rettung ſuchen. Aber er hat ein Herz in ſeinem Buſen, und die Gefahr ſeiner Kinder hält ihn zu ſeinem eigenen Verderben zurück. Schon dieſer ein-

zige Zug macht ihn unsers ganzen Mitleidens würdig. In was für einem Moment auch die Schlangen ihn ergriffen haben möchten, es würde uns immer bewegt und erschüttert haben. Dass es aber gerade in dem Momente geschieht, wo er als Vater uns achtungswürdig wird, dass kein Untergang gleichsam als unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht, der zärtlichen Bekümmerniss für seine Kinder vorgestellt wird — diess entflammt unsre Theilnahme aufs höchste. Er ist es jetzt gleichsam selbst, der sich aus freyer Wahl dem Verderben hingiebt, und sein Tod wird eine Willenshandlung.

Bey allem Pathos muss also der Sinn durch Leiden, der Geist durch Freyheit interessiert seyn. Fehlt es einer pathetischer Darstellung an einem Ausdruck der leidenden Natur, so ist sie ohne ästhetische Kraft, und unser Herz bleibt kalt. Fehlt es ihr an einem Ausdruck der ethischen Anlage, so kann sie bey aller sinnlichen Kraft nie pathetisch

seyn, und wird unausbleiblich unsre Empfindung empören. Aus aller Freyheit des Gemüths muss immer der leidende Mensch, aus allem Leiden der Menschheit muss immer der selbstständige oder der Selbstständigkeit fähige Geist durchscheinen.

Auf zweyerley Weise aber kann sich die Selbstständigkeit des Geistes im Zustand des Leidens offenbaren. Entweder negativ: wenn der ethische Mensch von dem physischen das Gesetz nicht empfängt, und dem Zustand keine Kausalität für die Gesinnung gestattet wird; oder positiv: wenn der ethische Mensch dem physischen das Gesetz giebt, und die Gesinnung für den Zustand Kausalität erhält. Aus dem ersten entspringt das Erhabene der Fassung, aus dem zweyten das Erhabene der Handlung.

Ein Erhabenes der Fassung ist jeder vom Schicksal unabhängige Charakter. „Ein tapfrer Geist, im Kampf mit der

„Widerwärtigkeit, sagt Seneka, ist ein „anziehendes Schauspiel selbst für die „Götter". Einen solchen Anblick gibt uns der römische Senat nach dem Unglück bey Kannä. Selbst Miltons Lucifer, wenn er sich in der Hölle, seinem künftigen Wohnort, zum erstenmal umsieht, durchdringt uns, dieser Seelenstärke wegen, mit einem Gefühl von Bewunderung. „Schrecken, ich grüße „euch, ruft er aus, und dich unterirr„dische Welt und dich tiefste Hölle. „Nimm auf deinen neuen Gast. Er „kommt zu dir mit einem Gemüthe, das „weder Zeit noch Ort umgestalten soll. „In seinem Gemüthe wohnt er. Das „wird ihm in der Hölle selbst einen „Himmel erschaffen. Hier endlich sind „wir frey u. s. f." Die Antwort des Medea im Trauerspiel gehört in die nämliche Klasse.

Das Erhabene der Fassung läßt sich anschauen, denn es beruht auf der Coexistenz; das Erhabene der Handlung

hingegen läſst ſich bloſs denken, denn es beruht auf der Succeſſion, und der Verſtand iſt nöthig, um das Leiden von einem freyen Entſchluſs abzuleiten. Daher iſt nur das erſte für den bildenden Künſtler, weil dieſer nur das Coexiſtente glücklich darſtellen kann, der Dichter aber kann ſich über beides verbreiten. Selbſt, wenn der bildende Künſtler eine erhabene Handlung darzuſtellen hat, muſs er ſie in eine erhabene Faſſung verwandeln.

Zum Erhabenen der Handlung wird erfodert, daſs das Leiden eines Menſchen auf ſeine moraliſche Beſchaffenheit nicht nur keinen Einfluſs habe, ſondern vielmehr umgekehrt das Werk ſeines moraliſchen Charakters ſey. Dieſs kann auf zweyerley Weiſe ſeyn. Entweder mittelbar und nach dem Geſetz der Freyheit, wenn er aus Achtung für irgend eine Pflicht das Leiden erwählt. Die Vorſtellung der Pflicht beſtimmt ihn in dieſem Falle als Motiv, und ſein Leiden

ift eine Willenshandlung. Oder unmittelbar und nach dem Gefetz der Nothwendigkeit, wenn er eine übertretene Pflicht moralifch büfst. Die Vorftellung der Pflicht beftimmt ihn in diefem Falle als Macht, und fein Leiden ift blofs eine Wirkung. Ein Beyfpiel des erften gibt uns Regulus, wenn er um Wort zu halten, fich der Rachbegier der Karthaginienfer ausliefert; zu einem Beyfpiel des zweyten würde er uns dienen, wenn er fein Wort gebrochen und das Bewufstfeyn diefer Schuld ihn elend gemacht hätte. In beyden Fällen hat das Leiden einen moralifchen Grund, nur mit dem Unterfchied, dafs er uns in dem erften Fall feinen moralifchen Charakter, in dem andern blofs feine Beftimmung dazu zeigt. In dem erften Fall erfcheint er als eine moralifch grofse Perfon in dem zweyten blofs als ein äfthetifch grofser Gegenftand.

Diefer letzte Unterfchied ift wichtig für die tragifche Kunft und verdient daher eine genauere Erörterung.

Ein erhabenes Objekt, bloſs in der äſthetiſchen Schätzung, iſt ſchon derjenige Menſch, der uns die Würde der menſchlichen Beſtimmung durch ſeinen Zuſtand vorſtellig macht, geſetzt auch, daſs wir dieſe Beſtimmung in ſeiner Perſon nicht realiſiert finden ſollten. Erhaben in der moraliſchen Schätzung wird er nur alsdann, wenn er ſich zugleich als Perſon jener Beſtimmung gemäſs verhält, wenn unſre Achtung nicht bloſs ſeinem Vermögen, ſondern dem Gebrauch dieſes Vermögens gilt, wenn nicht bloſs ſeiner Anlage ſondern ſeinem wirklichen Betragen Würde zukommt. Es iſt ganz etwas anders, ob wir bey unſerm Urtheil auf das moraliſche Vermögen überhaupt, und auf die Möglichkeit einer abſoluten Freyheit des Willens, oder ob wir auf den Gebrauch dieſes Vermögens und auf die Wirklichkeit dieſer abſoluten Freyheit des Willens unſer Augenmerk richten.

Es iſt etwas ganz anders, ſage ich, und dieſe Verſchiedenheit liegt nicht et-

wa nur in den beurtheilten Gegenständen, sondern sie liegt in der verschiedenen Beurtheilungsweise. Der nämliche Gegenstand kann uns in der moralischen Schätzung mißfallen, und in der ästhetischen sehr anziehend für uns seyn. Aber wenn er uns auch in beyden Instanzen der Beurtheilung Genüge leistete, so thut er diese Wirkung bey beyden auf eine ganz verschiedene Weise. Er wird dadurch, daß er ästhetisch brauchbar ist, nicht moralisch befriedigend, und dadurch, daß er moralisch befriedigt, nicht ästhetisch brauchbar.

Ich denke mir z. B. die Selbstaufopferung des Leonidas bey Termopylä. Moralisch beurtheilt ist mir diese Handlung Darstellung des, bey allem Widerspruch der Instinkte erfüllten, Sittengesetzes; ästhetisch beurtheilt ist sie mir Darstellung des, von allem Zwang der Instinkte unabhängigen, sittlichen Vermögens. Meinen moralischen Sinn (die Vernunft) befriedigt diese Handlung,

mei-

meinen ästhetischen Sinn (die Einbildungskraft) entzückt sie.

Von dieser Verschiedenheit meiner Empfindungen bey dem nämlichen Gegenstande gebe ich mir folgenden Grund an.

Wie sich unser Wesen in zwey Principien oder Naturen theilt, so theilen sich, diesen gemäss, auch unsre Gefühle in zweyerley ganz verschiedene Geschlechter. Als Vernunftwesen empfinden wir Beyfall oder Missbilligung; als Sinnenwesen empfinden wir Lust oder Unlust. Beyde Gefühle, des Beyfalls und der Lust, gründen sich auf eine Befriedigung: jenes auf Befriedigung eines Anspruchs: denn die Vernunft fodert bloss, aber bedarf nicht; dieses auf Befriedigung eines Anliegens: denn der Sinn bedarf bloss, und kann nicht fodern. Beyde, die Foderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes, verhalten sich zu einander wie Nothwendigkeit zu Nothdurft, sie sind also bey-

de unter dem Begriff von Necessität enthalten; bloss mit dem Unterschied, dass die Necessität der Vernunft ohne Bedingung, die Necessität der Sinne bloss unter Bedingungen statt hat. Bey beyden aber ist die Befriedigung zufällig. Alles Gefühl, der Lust sowohl als des Beyfalls, gründet sich also zuletzt auf Uebereinstimmung des Zufälligen mit dem Nothwendigen. Ist das Nothwendige ein Imperativ, so wird Beyfall, ist es eine Nothdurft, so wird Lust die Empfindung seyn; beyde in desto stärkerem Grade, je zufälliger die Befriedigung ist.

Nun liegt bey aller moralischen Beurtheilung eine Foderung der Vernunft zum Grunde, dass moralisch gehandelt werde, und es ist eine unbedingte Necessität vorhanden, dass wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frey ist, so ist es (physisch) zufällig, ob wir es wirklich thun. Thun wir es nun wirklich, so erhält diese Uebereinstimmung des Zufalls im Gebrauche der Freyheit

mit dem Imperativ der Vernunft Billigung oder Beyfall, und zwar in desto höherem Grade, als der Widerstreit der Neigungen diesen Gebrauch der Freyheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bey der ästhetischen Schätzung hingegen wird der Gegenstand auf das Bedürfniss der Einbildungskraft bezogen, welche nicht gebieten, bloss verlangen kann, dass das Zufällige mit ihrem Interesse übereinstimmen möge. Das Interesse der Einbildungskraft aber ist: sich frey von Gesetzen im Spiele zu erhalten. Diesem Hange zur Ungebundenheit ist die sittliche Verbindlichkeit des Willens, durch welche ihm sein Objekt auf das strengste bestimmt wird, nichts weniger als günstig; und da die sittliche Verbindlichkeit des Willens der Gegenstand des moralischen Urtheils ist, so sieht man leicht, dass bey dieser Art zu urtheilen die Einbildungskraft ihre Rechnung nicht finden könne. Aber eine sittliche Verbindlichkeit des

Willens läſst ſich nur unter Vorausſetzung einer abſoluten Independenz deſſelben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen poſtuliert alſo Freyheit, und ſtimmt folglich mit dem Intereſſe der Phantaſie hierinn auf das vollkommenſte zuſammen. Weil aber die Phantaſie durch ihr Bedürfniſs nicht ſo vorſchreiben kann, wie die Vernunft durch ihren Imperativ dem Willen der Individuen vorſchreibt, ſo iſt das Vermögen der Freyheit, auf die Phantaſie bezogen, etwas zufälliges, und muſs daher, als Uebereinſtimmung des Zufalls mit dem (bedingungsweiſe) Nothwendigen Luſt erwecken. Beurtheilen wir alſo jene That des Leonidas moraliſch, ſo betrachten wir ſie aus einem Geſichtspunkt, wo uns weniger ihre Zufälligkeit als ihre Nothwendigkeit in die Augen fällt. Beurtheilen wir ſie hingegen äſthetiſch, ſo betrachten wir ſie aus einem Standpunkt, wo ſich uns weniger ihre Nothwendigkeit als ihre Zufälligkeit darſtellt. Es iſt Pflicht für jeden Willen, ſo zu

handeln, sobald er ein freyer Wille ist; daſs es aber überhaupt eine Freyheit des Willens gibt, welche es möglich macht, so zu handeln, dieſs ist eine Gunst der Natur in Rücksicht auf dasjenige Vermögen, welchem Freyheit Bedürfniſs ist. Beurtheilt also der moralische Sinn — die Vernunft — eine tugendhafte Handlung, so ist Billigung das höchste, was erfolgen kann; weil die Vernunft nie mehr und selten nur soviel finden kann, als sie fodert. Beurtheilt hingegen der ästhetische Sinn, die Einbildungskraft, die nämliche Handlung, so erfolgt eine positive Lust, weil die Einbildungskraft niemals Einstimmigkeit mit ihrem Bedürfnisse fodern kann, und sich also von der wirklichen Befriedigung desselben, als von einem glücklichen Zufall, überrascht finden muſs. Daſs Leonidas die heldenmüthige Entschlieſsung wirklich faſste, billigen wir; daſs er sie fassen konnte, darüber frohlocken wir, und sind entzückt.

Der Unterschied zwischen beyden

Arten der Beurtheilung fällt noch deutlicher in die Augen, wenn man eine Handlung zum Grunde legt, über welche das moralische und das ästhetische Urtheil verschieden ausfallen. Man nehme die Selbstverbrennung des Peregrinus Protheus zu Olympia. Moralisch beurtheilt kann ich dieser Handlung nicht Beyfall geben, insofern ich unreine Triebfedern dabey wirksam finde, um derentwillen die Pflicht der Selbsterhaltung hintan gesetzt wird. Aesthetisch beurtheilt gefällt mir aber diese Handlung, und zwar deſswegen gefällt sie mir, weil sie von einem Vermögen des Willens zeugt, selbst dem mächtigsten aller Instinkte, dem Triebe der Selbsterhaltung zu widerstehen. Ob es eine rein moralische Gesinnung oder ob es bloſs eine mächtigere sinnliche Reizung war, was den Selbsterhaltungstrieb bey dem Schwärmer Peregrin unterdrückte, darauf achte ich bey der ästhetischen Schätzung nicht, wo ich das Individuum verlasse, von dem Verhältniſs seines Willens zu dem

Willensgeſetz abſtrahiere, und mir den menſchlichen Willen überhaupt, als Vermögen der Gattung, im Verhältniſs zu der ganzen Naturgewalt denke. Bey der moraliſchen Schätzung, hat man geſehen, wurde die Selbſterhaltung als eine Pflicht vorgeſtellt, daher beleidigte ihre Verletzung; bey der äſthetiſchen Schätzung hingegen wurde ſie als ein Intereſſe angeſehen, daher gefiel ihre Hintanſetzung. Bey der letztern Art des Beurtheilens wird alſo die Operation gerade umgekehrt, die wir bey der erſtern verrichten. Dort ſtellen wir das ſinnlich beſchränkte Individuum und den pathologiſch-afficierbaren Willen dem abſoluten Willensgeſetz und der unendlichen Geiſterpflicht, hier hingegen ſtellen wir das abſolute Willensvermögen und die unendliche Geiſtergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber. Daher läſst uns das äſthetiſche Urtheil frey, und erhebt und begeiſtert uns, weil wir uns ſchon durch das bloſse Vermögen, abſolut zu

wollen, ſchon durch die bloſse Anlage zur Moralität, gegen die Sinnlichkeit in augenſcheinlichem Vortheil befinden, weil ſchon durch die bloſse Möglichkeit, uns vom Zwange der Natur loszuſagen, unſerm Freiheitsbedürfniſs geſchmeichelt wird. Daher beſchränkt uns das moraliſche Urtheil, und demüthigt uns, weil wir uns bey jedem beſondern Willensakt gegen das abſolute Willensgeſetz mehr oder weniger im Nachtheil befinden, und durch die Einſchränkung des Willens auf eine einzige Beſtimmungsweiſe, welche die Pflicht ſchlechterdings fodert, dem Freyheitstriebe der Phantaſie widerſprochen wird. Dort ſchwingen wir uns von dem Wirklichen zu dem Möglichen, und von dem Individuum zur Gattung empor; hier hingegen ſteigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter, und ſchlieſsen die Gattung in die Schranken des Individuums ein; kein Wunder alſo, wenn wir uns bey äſthetiſchen Urtheilen erweitert, bey moraliſchen hingegen eingeengt und gebunden fühlen *).

*) Dieſe Auflöſung, erinnre ich beyläufig, erklärt

Aus dieſem allen ergiebt ſich denn, daſs die moraliſche und die äſthetiſche

uns auch die Verſchiedenheit des äſthetiſchen Eindrucks, den die Kantiſche Vorſtellung der Pflicht auf ſeine verſchiedenen Beurtheiler zu machen pflegt. Ein nicht zu verachtender Theil des Publikums findet dieſe Vorſtellung der Pflicht ſehr demüthigend; ein andrer findet ſie unendlich erhebend für das Herz. Beyde haben Recht, und der Grund dieſes Widerſpruchs liegt bloſs in der Verſchiedenheit des Standpunkts, aus welchem beyde dieſen Gegenſtand betrachten. Seine bloſse Schuldigkeit thun, hat allerdings nichts groſses, und inſofern das beſste, was wir zu leiſten vermögen, nichts als Erfüllung, und noch mangelhafte Erfüllung, unſerer Pflicht iſt, liegt in der höchſten Tugend nichts begeiſterndes. Aber bey allen Schranken der ſinnlichen Natur dennoch treu und beharrlich ſeine Schuldigkeit thun, und in den Feſſeln der Materie dem heiligen Geiſtergeſetz unwandelbar folgen, dieſs iſt allerdings erhebend und der Bewunderung werth. Gegen die Geiſterwelt gehalten iſt an unſrer Tugend freilich nichts verdienſtliches, und wieviel wir es uns auch koſten laſſen mögen, wir werden immer unnütze Knechte ſeyn; gegen die Sinnenwelt gehalten iſt ſie hingegen ein deſto erhabeneres Objekt. Inſofern wir alſo Handlungen moraliſch beurtheilen, und ſie auf das Sittengeſetz beziehen, werden wir wenig Urſache haben, auf unſere Sittlichkeit ſtolz zu ſeyn; inſofern wir aber auf die

Beurtheilung, weit entfernt einander zu unterstützen, einander vielmehr im Wege stehen, weil sie dem Gemüth zwey ganz entgegengesetzte Richtungen geben; denn die Gesetzmäſsigkeit, welche die Vernunft als moralische Richterinn fodert, besteht nicht mit der Ungebundenheit, welche die Einbildungskraft, als ästhetische Richterinn verlangt. Daher wird ein Objekt zu einem ästhetischen Gebrauch gerade um soviel weniger taugen, als es sich zu einem moralischen qualifiziert; und wenn der Dichter es dennoch erwählen müſste, so wird er wohl thun, es so zu behandeln, daſs nicht sowohl unsre Vernunft auf die Regel des Willens, als vielmehr unsre Phantasie auf das Vermögen des Willens hingewiesen werde. Um seiner selbst willen muſs

Möglichkeit dieser Handlungen sehen, und das Vermögen unsers Gemuths, das denselben zum Grund liegt, auf die Welt der Erscheinungen beziehen, d. h. insofern wir sie ästhetisch beurtheilen, ist uns ein gewisses Selbstgefühl erlaubt, ja es ist sogar nothwendig, weil wir ein Principium in uns aufdecken, das über alle Vergleichung groſs und unendlich ist.

der Dichter diesen Weg einschlagen, denn mit unserer Freyheit ist sein Reich zu Ende. Nur solange wir ausser uns anschauen, sind wir sein; er hat uns verloren, sobald wir in unsern eigenen Busen greifen. Diess erfolgt aber unausbleiblich, sobald ein Gegenstand nicht mehr als Erscheinung von uns betrachtet wird, sondern als Gesetz über uns richtet.

Selbst von den Aeusserungen der erhabensten Tugend kann der Dichter nichts für seine Absichten brauchen, als was an denselben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er sich nichts. Der Dichter, auch wenn er die vollkommensten sittlichen Muster vor unsre Augen stellt, hat keinen andern Zweck, und darf keinen andern haben, als uns durch Betrachtung derselben zu ergötzen. Nun kann uns aber nichts ergötzen, als was unser Subjekt verbessert, und nichts kann uns geistig ergötzen, als was unser geistiges Vermö-

gen erhöht. Wie kann aber die Pflichtmäfsigkeit eines Andern unfer Subjekt verbeffern und unfere geiftige Kraft vermehren? Dafs er feine Pflicht wirklich erfüllt, beruht auf einem zufälligen Gebrauche, den er von feiner Freyheit macht, und der eben darum für uns nichts beweifen kann. Es ift blofs das Vermögen zu einer ähnlichen Pflichtmäfsigkeit, was wir mit ihm theilen, und indem wir in feinem Vermögen auch das unfrige wahrnehmen, fühlen wir unfere geiftige Kraft erhöht. Es ift alfo blofs die vorgeftellte Möglichkeit eines abfolut freyen Wollens, wodurch die wirkliche Ausübung deffelben unferm äfthetifchen Sinn gefällt.

Noch mehr wird man fich davon überzeugen, wenn man nachdenkt, wie wenig die poetifche Kraft des Eindrucks, den fittliche Karaktere oder Handlungen auf uns machen, von ihrer hiftorifchen Realität abhängt. Unfer Wohlgefallen an idealifchen Karakteren ver liert

liert nichts durch die Erinnerung, dafs sie poetische Fictionen sind, denn es ist die poetische, nicht die historische Wahrheit, auf welche alle ästhetische Wirkung sich gründet. Die poetische Wahrheit besteht aber nicht darinn, dafs etwas wirklich geschehen ist, sondern darinn, dafs es geschehen konnte, also in der innern Möglichkeit der Sache. Die ästhetische Kraft mufs also schon in der vorgestellten Möglichkeit liegen.

Selbst an wirklichen Begebenheiten historischer Personen ist nicht die Existenz, sondern das durch die Existenz kund gewordene Vermögen das poetische. Der Umstand, dafs diese Personen wirklich lebten, und das diese Begebenheiten wirklich erfolgten, kann zwar sehr oft unser Vergnügen vermehren, aber mit einem fremdartigen Zusatz, der dem poetischen Eindruck vielmehr nachtheilig als beförderlich ist. Man hat lange geglaubt, der Dichtkunst unsers Vaterlands einen Dienst zu erweisen, wenn man den Dich-

tern Nationalgegenstände zur Berarbeitung empfahl. Dadurch, hiefs es, wurde die griechische Poesie so bemächtigend für das Herz, weil sie einheimische Scenen mahlte, und einheimische Thaten verewigte. Es ist nicht zu läugnen, dafs die Poesie der Alten, dieses Umstandes halber, Wirkungen leistete, deren die neuere Poesie sich nicht rühmen kann — aber gehörten diese Wirkungen der Kunst und dem Dichter? Wehe dem griechischen Kunstgenie, wenn es vor dem Genius der neuern nichts weiter als diesen zufälligen Vortheil voraus hätte, und wehe dem griechischen Kunstgeschmack, wenn er durch diese historischen Beziehungen in den Werken seiner Dichter erst hätte gewonnen werden müssen! Nur ein barbarischer Geschmack braucht den Stachel des Privatinteresse, um zu der Schönheit hingelockt zu werden, und nur der Stümper borgt von dem Stoffe eine Kraft, die er in die Form zu legen verzweifelt. Die Poesie soll ihren Weg nicht durch die kalte Region

des Gedächtnisses nehmen, soll nie die Gelehrsamkeit zu ihrer Auslegerinn, nie den Eigennutz zu ihrem Fürsprecher machen. Sie soll das Herz treffen, weil sie aus dem Herzen floss, und nicht auf den Staatsbürger in den Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen.

Es ist ein Glück, dass das wahre Genie auf die Fingerzeige nicht viel achtet, die man ihm, aus besserer Meinung als Befugniss, zu ertheilen sich sauer werden lässt; sonst würden Sulzer und seine Nachfolger der deutschen Poesie eine sehr zweydeutige Gestalt gegeben haben. Den Menschen moralisch auszubilden, und Nationalgefühle in dem Bürger zu entzünden ist zwar ein sehr ehrenvoller Auftrag für den Dichter, und die Musen wissen es am besten, wie nahe die Künste des Erhabenen und Schönen damit zusammenhängen mögen. Aber was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr, unmittel-

bar, nur sehr schlecht gelingen. Die Dichtkunst führt bey dem Menschen nie ein besondres Geschäft aus, und man könnte kein ungeschickteres Werkzeug erwählen, um einen einzelnen Auftrag, ein Detail, gut besorgt zu sehen. Ihr Wirkungskreis ist das Total der menschlichen Natur, und bloss, insofern sie auf den Karakter einfliesst, kann sie auf seine einzelnen Wirkungen Einfluss haben. Die Poesie kann dem Menschen werden, was dem Helden die Liebe ist. Sie kann ihm weder rathen, noch mit ihm schlagen, noch sonst eine Arbeit für ihn thun; aber zum Helden kann sie ihn erziehn, zu Thaten kann sie ihn rufen, und zu allem, was er seyn soll, ihn mit Stärke ausrüsten.

Die ästhetische Kraft, womit uns das Erhabene der Gesinnung und Handlung ergreift, beruht also keineswegs auf dem Interesse der Vernunft, dass recht gehandelt werde, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft, dass recht

Handeln möglich ſey, d. h. daſs keine Empfindung, wie mächtig ſie auch ſey, die Freyheit des Gemüths zu unterdrücken vermöge. Dieſe Möglichkeit liegt aber in jeder ſtarken Aeuſſerung von Freyheit und Willenskraft, und wo nur irgend der Dichter dieſe antrifft, da hat er einen zweckmäſsigen Gegenſtand für ſeine Darſtellung gefunden. Für ſein Intereſſe iſt es eins, aus welcher Klaſſe von Karakteren, der ſchlimmen oder guten, er ſeine Helden nehmen will, da das nämliche Maaſs von Kraft, welches zum Guten nöthig iſt, ſehr oft zur Conſequenz im Böſen erfodert werden kann. Wie viel mehr wir in äſthetiſchen Urtheilen auf die Kraft als auf die Richtung der Kraft, wie viel mehr auf Freyheit als auf Geſetzmäſsigkeit ſehen, wird ſchon daraus hinlänglich offenbar, daſs wir Kraft und Freyheit lieber auf Koſten der Geſetzmäſsigkeit geäuſsert, als die Geſetzmäſsigkeit auf Koſten der Kraft und Freyheit beobachtet ſehen. Sobald nämlich Fälle eintreten, wo das moraliſche Geſetz

ſich mit Antrieben gattet, die den Willen durch ihre Macht fortzureiſsen drohen, ſo gewinnt der Karakter äſthetiſch, wenn er dieſen Antrieben widerſtehen kann. Ein Laſterhafter fängt an, uns zu intereſſieren, ſobald er Glück und Leben wagen muſs, um ſeinen ſchlimmen Willen durchzuſetzen; ein Tugendhafter hingegen verliert in demſelben Verhältniſs unſre Aufmerkſamkeit, als ſeine Glückſeligkeit ſelbſt ihn zum Wohlverhalten nöthigt. Rache, zum Beyſpiel, iſt unſtreitig ein unedler und ſelbſt niedriger Affekt. Nichts deſto weniger wird ſie äſthetiſch, ſobald ſie dem, der ſie ausübt, ein ſchmerzhaftes Opfer koſtet. Medea, indem ſie ihre Kinder ermordet, zielt bey dieſer Handlung auf Jaſons Herz, aber zugleich führt ſie einen ſchmerzhaften Stich auf ihr eigenes, und ihre Rache wird äſthetiſch erhaben, ſobald wir die zärtliche Mutter ſehen.

Das äſthetiſche Urtheil enthält hierinn mehr wahres, als man gewöhnlich

glaubt. Offenbar kündigen Laſter, welche von Willensſtärke zeugen, eine gröſsere Anlage zur wahrhaften moraliſchen Freyheit an, als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem conſequenten Böſewicht nur einen einzigen Sieg über ſich ſelbſt, eine einzige Umkehrung der Maximen koſtet, um die ganze Conſequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böſe verſchwendete, dem Guten zuzuwenden. Woher ſonſt kann es kommen, daſs wir den halbguten Karakter mit Widerwillen von uns ſtoſsen, und dem ganz ſchlimmen oft mit ſchauernder Bewunderung folgen? Daher unſtreitig, weil wir bey jenem auch die Möglichkeit des abſolut freyen Wollens aufgeben, dieſem hingegen es in jeder Aeuſserung anmerken, daſs er durch einen einzigen Willensakt ſich zur ganzen Würde der Menſchheit aufrichten kann.

In äſthetiſchen Urtheilen ſind wir alſo nicht für die Sittlichkeit an ſich

selbst, sondern blofs für die Freyheit interessiert, und jene kann nur insofern unsrer Einbildungskraft gefallen, als sie die letztere sichtbar macht. Es ist daher offenbare Verwirrung der Grenzen, wenn man moralische Zweckmäfsigkeit in ästhetischen Dingen fodert, und um das Reich der Vernunft zu erweitern die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäfsigen Gebiete verdrängen will. Entweder wird man sie ganz unterjochen müssen, und dann ist es um alle ästhetische Wirkung geschehen, oder sie wird mit der Vernunft ihre Herrschaft theilen, und dann wird für Moralität wohl nicht viel gewonnen seyn. Indem man zwey verschiedene Zwecke verfolgt, wird man Gefahr laufen, beyde zu verfehlen. Man wird die Freyheit der Phantasie durch moralische Gesetzmäfsigkeit fesseln, und die Nothwendigkeit der Vernunft durch die Willkühr der Einbildungskraft zerstören.



